U d'/of OTTAWA
39003000210905

NOV 2 1971

ANNEXE DE LA BIBLIOTHÈQUE
uOttawa

Digitized by the Internet Archive
in 2012 with funding from
University of Toronto

http://archive.org/details/oenestlhistoired02bric

OU EN EST

L'HISTOIRE DES RELIGIONS ?

PAR

J. BRICOUT

DIRECTEUR DE LA « REVUE DU CLERGÉ FRANÇAIS »

AVEC LA COLLABORATION

DE MM. BROS, CAPART, DHORME, LABOURT,
DE LA VALLÉE POUSSIN, CORDIER,
HABERT, AND. BAUDRILLART, CARRA DE VAUX,
TOUZARD, VENARD,
P. BATIFFOL, BOUSQUET, VACANDARD.

TOME II

JUDAISME ET CHRISTIANISME

PARIS

LETOUZEY ET ANÉ, ÉDITEURS

76 bis, RUE DES SAINTS-PÈRES, VIIe

1912

ANNEXE DE LA BIBLIOTHÈQUE
uOttawa
U SCIENCES LIBRARY O
STUDIES

BL
80
.B7
1911
v.2

OU EN EST
L'HISTOIRE DES RELIGIONS ?

CHAPITRE XI

LA RELIGION D'ISRAEL [1]

Objet de cette étude (1). — *Son caractère spécial : dualisme religieux en Israël, ses vicissitudes* (2-5). — *Division* (6).

I. La Religion patriarcale.

Sources (7). — *Place dans l'histoire* (8, 9). — *Religion : Dieu* (10-13); *lieux de culte et rites religieux* (14, 15) ; *circoncision* (16) ; *alliance, serment*, etc. (17-19) ; *mariage* (20) ; *mort et survivance* (21-23); *morale* (24).

II. La Révélation du Sinaï et la religion du désert.

Les Hébreux en Égypte, Moïse (25, 26). — *Sources* (27). — *L'Horeb, le nom divin, la sortie d'Égypte* (28-31). — *Le Sinaï, l'alliance, ses clauses* (32-36). — *Les migrations du désert : conduite des Israélites* (37), *l'arche, les tables de la Loi, la tente de réunion, le culte* (38-43).

(1) Personne ne sera surpris que l'auteur de cette étude l'ait jugée difficile et délicate. Aussi a-t-il voulu la soumettre à deux de ses collègues, connus, l'un pour sa compétence exégétique, l'autre pour son autorité théologique. M. Mangenot a bien voulu lui dire que «les positions adoptées dans cette étude sont parfaitement d'accord avec la plus stricte orthodoxie et répondent aussi exactement qu'il est possible en un résumé, aux documents sainement interprétés de l'Ancien Testament.» De son côté, M. Tanquerey lui a témoigné «qu'en ce travail un sens critique averti se concilie avec toutes les exigences de la théologie traditionnelle.»

III. La vie religieuse d'Israël en Canaan jusqu'à la réforme prophétique.

Aperçu historique (44, 45). — *Sources* (46, 47). — *Idée générale du mouvement religieux* (48-50). — *Dieu : Yahweh, Dieu d'Israël* (51), *ses attributs* (52), *création et action dans le monde* (53-55) ; *anges* (56). — *L'homme : origine et composé humain* (57); *vie présente* (58) ; *mort et vie d'outre-tombe* (59, 60). — *La religion* (61, 62) ; *sanctuaires* (63-65) ; *prêtres et clergé* (66) ; *sacrifices et fêtes* (67, 68) ; *autres personnes consacrées* (69) ; *prophètes* (70). — *Devoirs de famille et de société* (71). — *Loi et sanction* (72). — *Syncrétisme religieux plus exceptionnel* (73). — *Conclusion* (74).

IV. La réforme prophétique jusqu'à l'exil babylonien.

Sources (75). — *Cadre historique* (76-80). — *Prophètes et prophéties, faux prophètes* (81-85). — *Dieu : son unité* (86, 87), *ses rapports avec Israël* (88), *ses attributs* (89). — *Le culte que Dieu réclame* (90, 91). — *Phases diverses de la prédication prophétique : condamnation d'Israël* (92, 93) ; *délais accordés à Juda à raison des réformes d'Ezéchias* (94) *et de Josias* (*Deutéronome* ; 95, 96) ; *anathème définitif* (97). — *Espérance de salut* (98) ; *prospérité matérielle* (99) *et vie spirituelle* (100, 101) ; *le Messie* (102).

V. La religion d'Israël pendant l'exil.

Sources (103). — *Les Juifs de Palestine* (104) *et d'Égypte* (105); *les Juifs de Chaldée* (106). — *Influence d'Ézéchiel* (107-109) *sur la religion des exilés* (110). — *Influence d'Is.*, XL-LV (111-115).

VI. Le retour d'Israël en Palestine et les origines du judaïsme.

Sources (116). — *Principaux événements* (117). — *Rôle des prophètes et transformations de la prophétie* (118-120). — *Transformation de la vie religieuse : Esdras et la fondation du judaïsme* (121, 122).

VII. Le judaïsme.

Coup d'œil historique (123). — *Sources* (124). — *La vie selon la Loi : culte de la Loi, observances légales, pharisiens* (125-128). — *Le livre de la piété juive, le psautier* (129-131). — *Les spéculations des sages et la doctrine de la Sagesse* (132-137). — *Les apocalypses : le sort du peuple de Dieu, les espérances messianiques, les sanctions individuelles* (138-145). — *Le canon palestinien de l'Ancien Testament* (146, 147). — *A Alexandrie* (148-152).

1. Le but du présent travail est de retracer l'histoire de la religion du peuple de Dieu depuis ses origines jusqu'à la venue de Notre-Seigneur Jésus-Christ.

En parlant d'origines, nous entendons les débuts de la famille israélite. C'est avec la migration d'Abraham que les documents à notre disposition font vraiment commencer l'histoire des Hébreux. Avant cette période, les Livres saints nous rapportent des souvenirs relatifs aux origines du monde et de l'humanité ; les données qu'ils fournissent sur ces premiers temps n'appartiennent pas directement à la trame de notre sujet ; plusieurs d'entre elles néanmoins y trouveront place en tant qu'elles expriment les croyances des Israélites touchant les grandes questions de la création et de l'humanité primitive.

En prenant notre point de départ à ces lointains commencements, ce n'est pas une histoire du peuple de Dieu que nous avons la prétention d'écrire. Les événements extérieurs, ceux qui se rattachent à la vie politique, civile, ou sociale, ne nous intéresseront que secondairement : dans la mesure où ils pourront servir à fixer les cadres de notre sujet, ou encore dans la proportion où l'on pourra y saisir l'influence de la vie religieuse. C'est sur celle-ci en effet que nous concentrerons toute notre attention. Et ce que nous chercherons à connaître, ce n'est pas exclusivement la religion de l'élite, celle des prophètes ou des grands saints de l'Ancienne Loi ; c'est surtout la religion telle que la vécut la masse du peuple, en ses périodes de décadence comme en celles qui furent plus brillantes, en ses déclins comme en ses progrès. Traitant d'ailleurs cette histoire à un point de vue nettement chrétien, nous chercherons à mettre en lumière, avec une attention toute particulière, cet admirable développement de la révélation qui, d'étapes en étapes, enrichissant sans cesse le trésor des croyances, transformant et épurant sans relâche les pratiques, devait préparer l'avènement du culte parfait de l'humanité.

Cette histoire de la vie religieuse d'Israël, nous la poursuivrons jusqu'au temps de la venue de Notre-Seigneur, jusqu'à l'exposé de cet ensemble de faits et de doctrines qui, tout en appartenant nettement au monde juif, tirent

néanmoins leur principal intérêt de ce qu'ils constituent le milieu dans lequel s'épanouit le culte nouveau et définitif.

2. Or, dès que nous abordons l'histoire religieuse d'Israël, nous nous trouvons en présence d'un fait qui la caractérise et la distingue de toutes les autres histoires similaires ; ce fait, c'est que, en toute vérité, la religion du peuple de Dieu fut double.

Les documents que nous pouvons consulter sont d'abord unanimes à nous montrer, dans l'âme israélite, les mêmes tendances que nous découvrons dans les autres peuples sémitiques et qui constituent ce que l'on pourrait appeler l'instinct religieux de la race. Il se manifeste en Israël par des poussées d'une violence parfois extrême. On y voit s'épanouir, à certaines périodes, tout l'ensemble des manifestations les plus diverses et souvent les plus saugrenues du paganisme oriental. Il faut même le reconnaître : à aucune époque de son existence, le peuple de Dieu n'échappe complètement aux influences, extérieures ou intérieures, qui le sollicitent en ce sens.

Mais, à côté de ces témoignages, les documents en ont d'autres à rendre. Dès les premiers temps, en effet, et dans toute la suite de l'histoire, ils nous montrent, naissant dans la famille d'Israël, puis se développant à l'encontre de tous les instincts de race, une religion qui porte en elle-même les marques de son origine supérieure ; ils nous la montrent visant essentiellement à réformer, puis à supplanter la religion païenne, en même temps qu'à faire d'Israël le dépositaire des lumières, des vérités et des règles de vie qui constitueront un jour le patrimoine le plus précieux du genre humain.

3. Un tel dualisme ne devait pas aller sans de singulières vicissitudes.

Lorsque, pour la première fois, Dieu se révéla aux ancêtres de la race juive, il ne leur apporta point un système religieux complet. On aurait grand tort d'établir une parité entre la première manifestation que Dieu fit de lui-même à la famille d'Abraham et celles que, par l'intermédiaire du missionnaire catholique, il opère de nos jours au sein d'une peuplade sauvage. A celle-ci le représentant de l'Église présente un

recueil de dogmes très nettement formulés, en même temps qu'un code de lois très précises ; puis il déclare une guerre sans merci à tout ce qui relève de l'antique superstition. Ce n'est pas ainsi que Dieu a procédé aux origines de la nation juive. Non seulement il n'a pas donné dès lors tout ce qu'il réservait de lumières à l'humanité, mais il n'a point départi aux premiers pères d'Israël tout ce qu'il en destinait à leurs descendants. La Bible l'atteste : d'une part, c'est seulement sur un petit nombre de points déterminés que Dieu a éclairé l'âme des patriarches ; d'autre part, c'est par une série de révélations, nullement continues, mais transitoires et particulières, parfois très distantes les unes des autres, qu'il a d'abord poursuivi son œuvre. Quoique revêtant un caractère bien plus précis, la révélation du Sinaï demeura, elle aussi, fort incomplète : qu'il suffise de constater, à titre d'exemple, que, dans le Pentateuque et ses diverses sources, le silence est à peu près absolu touchant les rétributions d'outre-tombe.

Ces constatations en entraînent d'autres. Au temps où Dieu leur parla d'abord, les ancêtres d'Israël étaient dans un état de paganisme (Jos., XXIV, 2), analogue à celui des autres familles de même race. Pas plus que d'un seul coup il n'éclairait le monde de toutes les splendeurs de la vérité religieuse, Dieu ne faisait pas d'un seul coup table rase du passé. C'est par une action lente et tout intime que, après avoir dès l'abord battu en brèche les croyances et les pratiques les plus incompatibles avec elle, la révélation fit pénétrer de plus en plus loin ses lumières. Il ne faut pas l'oublier d'ailleurs : par le fait même qu'elle tendait à les élever et à les purifier, la nouvelle religion allait à l'encontre de ces tendances naturelles que les cultes anciens ne faisaient souvent que consacrer et « sanctifier ». Dès lors les hommes de Dieu devaient s'attendre à rencontrer des résistances. Si imposante qu'ait été la personnalité de Moïse lui-même, il n'a pas réussi à gagner toute la famille israélite à la révélation du Sinaï. Au pied de la montagne sainte, le Pentateuque nous montre la part la plus notable du peuple qui se détache de Yahweh et se fait idolâtre (Exod., XXXII) ; les étapes du désert sont presque toutes marquées par des infidélités et des apostasies

(Num., XI; XII ; XIV ; XV, 32-36 ; XVI ; XX, 2-3 ; XXV).

4. Le contraste entre les séductions de la religion ancestrale et les austérités de la religion révélée ne fut pas d'ailleurs la seule cause des insuccès partiels de cette dernière; l'influence du milieu vint encore ajouter aux attraits du vieux paganisme. Quand Israël pénétra en Canaan, il s'y trouva en présence de cultes, sémitiques eux aussi, dont l'organisation somptueuse mettait tout en œuvre pour parler à l'imagination et aux sens; comment n'eût-il pas été entraîné à oublier la liturgie trop grave de ce Dieu qui ne voulait pas d'images et prétendait exclure de son service tout ce qui pouvait choquer le sens moral ? Israël se laissa attirer et, de longs siècles durant, accepta de fâcheux compromis. Deux voies s'ouvraient devant lui, qu'il suivit tour à tour. Le plus souvent, on le vit demeurer fidèle à une certaine orthodoxie, mais tenter en même temps d'associer au culte de Yahweh les idées et les coutumes de la religion cananéenne : si grande fut alors l'illusion que la masse du peuple ne soupçonnait pas qu'elle pût déplaire à son Dieu ! En d'autres temps, la déviation prenait des aspects bien plus inquiétants : grâce aux aberrations du plus grossier syncrétisme, on voyait trôner, à côté de Yahweh, le Baal et l'Astarté de Phénicie, le Chamos de Moab ou le Moloch des fils d'Ammon.

5. Même à ces époques si profondément troublées, le dépôt des révélations divines n'était pas perdu pour Israël : une élite le conservait qui, s'en pénétrant et le méditant, voyait de plus en plus profond dans les horizons qui lui avaient été découverts. De ces milieux sortaient, à intervalles variés, des réformateurs. Leur influence fut parfois très puissante. Ils étaient loin néanmoins d'atteindre le peuple en toutes ses parties, et là même où ils la pouvaient faire parvenir, leur parole n'avait pas toute l'efficacité à laquelle ils auraient voulu prétendre. Des âmes, parfois en grand nombre, se laissaient entraîner et donnaient en toute sincérité leur adhésion au programme prophétique. Mais, surtout quand l'autorité politique prêtait son concours à l'action spirituelle des envoyés de Dieu, beaucoup de conversions étaient plus apparentes que réelles. On devine ce qui pouvait arriver. Dès

que survenait un souverain tiède ou moins zélé pour la bonne cause, les mondains reprenaient le dessus et les bons effets de la réforme étaient compromis. L'histoire des derniers temps du royaume de Juda est remplie de ces vicissitudes. Aux hommes de Dieu eux-mêmes, il devint évident que la masse de la nation opposerait toujours à leur œuvre une résistance invincible. Il leur fallut, en fin de compte, diriger leurs efforts en un autre sens : au sein du peuple à la tête dure, grouper en une sorte d'Église ceux qui voulaient obéir à la parole de Dieu. Comment la religion d'Israël, supérieure aux autres religions anciennes, appelait toutefois un achèvement.

6. Tel est le sens de l'histoire que nous avons à exposer; elle se divise en sept périodes :

1° La religion patriarcale ;

2° La révélation du Sinaï et la religion du désert;

3° La vie religieuse d'Israël en Canaan jusqu'à la réforme prophétique ;

4° La réforme prophétique jusqu'à l'exil ;

5° La vie religieuse du temps de l'exil;

6° Le retour d'Israël en Palestine et les origines du judaïsme ;

7° Le judaïsme:

I

La religion patriarcale

7. Les données les plus directes concernant les patriarches sont renfermées dans la Genèse. En ce livre inspiré, l'on distingue universellement trois documents. L'élohiste a pour caractéristique la désignation de Dieu par le nom commun d'Élôhîm jusqu'au jour où Moïse reçoit la révélation du nom propre de Yahweh ; le yahwiste donne en quelque sorte à l'apparition de l'Horeb un effet rétroactif et, dès le début, il désigne Dieu par le nom sous lequel il s'est spécialement manifesté aux Hébreux; enfin le Code sacerdotal, qui use volontiers du terme Élôhîm, se distingue par son souci des généalogies et de tout ce qui intéresse le culte.

Ces documents ne sauraient être considérés comme nous fournissant une idée complète de l'histoire patriarcale :

ils se présentent eux-mêmes avec un caractère fragmentaire et épisodique nullement dissimulé. D'autre part, leur rédaction définitive est de beaucoup postérieure à la plupart des événements qu'ils rapportent ; il n'y aurait pas moins de sept cents ans entre les faits contemporains de la vocation d'Abraham et les récits du temps de Moïse ; dès lors, au cours de ces longs siècles, l'histoire des temps primitifs, conservée surtout par la tradition orale, a pu subir certaines déformations et s'enrichir de plusieurs embellissements.

Ce n'est pas une raison pour refuser tout crédit à ces vieux témoins. Ne seraient-ils que l'épopée des origines et des âges héroïques d'Israël, qu'une saine critique devrait s'efforcer d'en contrôler la valeur et d'en extraire les données essentielles. Mais la comparaison des documents génésiaques avec les résultats des plus récentes découvertes faites en Asie et en Égypte a grandement tourné à l'avantage de ces antiques pages : désormais ceux qui ne sont pas dominés dans leurs recherches par des fins de non-recevoir et des principes *a priori*, croient pouvoir recueillir avec confiance les principaux renseignements qu'elles fournissent concernant les premiers ancêtres du peuple juif.

8. Longtemps le chap. XIV de la Genèse fut traité par toute une école d'exégètes comme un *midraš* d'époque tardive, fait de souvenirs vagues. Or aujourd'hui, grâce aux données très précises qu'il renferme, ce récit devient un des points de repère les plus sûrs pour la chronologie de cette période. Si l'identification d'Amraphel avec Hammurabi n'est encore que très probable, il est du moins certain que l'épisode dans lequel Abraham tient une place si honorable remonte aux temps de celui qui devait devenir un des plus grands rois de Babylone, se rattache à l'une des expéditions que, à la tête de ses vassaux, Chodorlahomor, roi d'Élam, dirigea contre l'Asie occidentale. Dès lors, le premier mouvement qui fit sortir d'Ur Kasdîm la famille patriarcale trouve son explication dans les troubles qui, à cette date, éloignèrent de la Chaldée nombre d'émigrants qui avaient remonté la côte occidentale du golfe Persique pour venir s'y établir ; il trouve d'ailleurs son contexte tout naturel dans les grandes migrations qui, à partir du XXe siècle, amenèrent toute une série de tribus

aramaïques vers l'Asie méditerranéenne. Elles y rencontraient, déjà fixées, d'autres peuplades riches en éléments sémitiques et parties, elles aussi, des mêmes régions : les Cananéens. Aux yeux de ces derniers, les nouveaux venus furent ceux qui arrivaient d'*au delà* (*'ébér*) du fleuve de l'Euphrate; c'est pourquoi ils les appelèrent Hébreux.

9. Ce n'est pas seulement pour ces grandes lignes, c'est pour un très grand nombre de détails que les données générales de l'histoire fournissent aux récits de la Genèse de très suffisantes justifications : « Le contact entre Cananéens et Hébreux ou Araméens se produit d'abord sous forme assez pacifique. A la faveur du morcellement politique de Canaan qui fait de chaque groupe de cités voisines autant de petits États sans cohésion, souvent rivaux, le clan dont Abraham est le chef peut traverser toute la contrée, cherchant les plus fertiles vallées pour y dresser ses tentes et les plus gras pâturages pour ses troupeaux. Une famine pousse la tribu en Égypte. Elle y trouve une large hospitalité. De retour en Canaan, ses migrations recommencent jusqu'au jour où l'on choisit enfin pour ordinaire habitat le Négéb qui offre en particulière abondance les ressources préférées : l'eau et les pâturages. A la suite de quelques contestations avec les tribus avoisinantes, en possession jusqu'alors exclusive de tout ce domaine, les nouveaux arrivants s'installent autour des puits de Bersabée et de Gérar. Malgré le soin qu'ils prennent de conserver pur le sang de la race, ils font cependant assez cause commune avec les peuplades cananéennes ou les débris des antiques races indigènes pour éviter tout conflit (1). »

10. Le milieu d'Ur Kasdîm et la famille de Tharé étaient idolâtres (Jos., XXIV, 2). Mais tous les documents qui nous parlent d'Abraham et des autres patriarches nous les montrent comme n'adorant qu'un seul Dieu. Les mêmes circonstances, — disons tout simplement, avec la Bible (Gen., XII, 1-3), la même intervention divine — qui détachèrent le père des croyants du groupe thérachique, l'amenèrent à renouveler d'une façon exclusive au sein de

(1) H. Vincent, *Canaan d'après l'exploration récente*, Paris, 1907, p. 435, 436.

sa tribu le culte du vrai Dieu. Toutefois, de ce que les ancêtres d'Israël n'aient alors reconnu que lui, il ne s'ensuit pas que ce fût en fonction d'une théorie monothéiste très précise : la révélation divine fut peut-être plus explicite dans ce qu'elle affirmait que dans ce qu'elle pouvait exclure ; Dieu se révéla à Abraham dans une lumière et sous des traits capables de le séduire et de le gagner, aptes en même temps à poser, en des commencements peut-être assez humbles, le point de départ des plus glorieux développements. Abraham crut et Yahweh le lui imputa à justice (Gen., xv, 6).

11. La forme initiale du nom divin était *'êl* (1), dont le mot *'élôhah* (2) n'est peut-être plus qu'un développement secondaire. Quant à la forme *'élôhîm*, on a généralement cessé d'y voir le témoin d'une période au cours de laquelle les ancêtres d'Israël auraient été polythéistes. Ce pluriel pourrait bien être une forme abstraite, ayant exprimé d'abord l'idée de divinité, appliquée ensuite à l'objet précis vers lequel se dirigeaient les hommages des patriarches. On pourrait aussi y voir un pluriel d'intensité ; les anciens parlaient assez justement de pluriel de majesté. Quoi qu'il en soit, l'idée dominante attachée aux racines de *'êl* ou *'élôhah* paraît être celle de force ; et, devant le Dieu qui les domine comme inéluctablement, la religion des patriarches revêtirait les caractères d'une soumission toute pénétrée de crainte : Dieu est la terreur d'Isaac (Gen., xxxi, 42).

12. Même dans ses plus hautes manifestations, le Dieu des patriarches s'occupe surtout des intérêts de la tribu, de son avenir, de sa prospérité et de son accroissement (Gen., xii, 1-3; xiii, 14-17; xvii, 1-2 ; xxii, 15-18 ; xxvi, 24-25 ; xxviii, 13-15 etc.). Il lui arrive souvent, il est vrai, de s'affirmer comme maître d'un domaine plus vaste ; son regard franchit les limites du groupe nomade campé en Canaan, soit pour se porter sur des voisins immédiats, comme Sodome (Gen., xviii, 16-xix, 28), soit encore pour signaler le rôle unique qui sera attribué à Israël

(1) Quoique plus rare que le mot *'élôhîm*, ce terme ne se rencontre guère moins de deux cent cinquante fois dans la Bible.

(2) Le mot *'élôhah*, est rare ; on ne le trouve guère qu'en une cinquantaine de passages et le plus souvent en des livres récents.

au milieu de toutes les nations. Déjà par ailleurs se manifeste, au moins d'après le Code sacerdotal, la jalousie de ce Dieu ; il ne veut pas de rivaux et, pour lui rendre de dignes hommages, il faut que la famille de Jacob ôte les dieux étrangers qu'elle aurait en ses bagages (Gen., xxxv, 2-4).

13. C'est par des apparitions sensibles ou en des visions que Dieu se manifeste à ses adorateurs. Elles sont fréquentes dans le Yahwiste ; Abraham en est plusieurs fois favorisé, à Sichem (Gen., xii, 7), aux chênes de Mambré (Gen., xviii, 1) près d'Hébron ; les visions de Jacob, à Béthel (Gen., xxviii, 10, 13-16, 19) notamment, sont encore plus célèbres. L'Élohiste (Gen., xv, 1; xxi, 8-21) et le Code sacerdotal (Gen., xvii) en renferment pareillement des récits. Surtout dans l'Élohiste, les visions revêtent souvent la forme de songes (Gen., xxvi, 24, 25; xxviii, 11, 12; etc.). Tel est, entre autres, le cas de la vision de l'échelle merveilleuse, et c'est à son réveil que Jacob se rend pleinement compte de la grandeur et de la solennité de la présence divine : Dieu lui a manifesté le choix très spécial qu'il a fait de lui et de sa famille; de son côté, le patriarche promet, au cas où ses espérances se réaliseraient, de se consacrer à Dieu d'une façon très particulière. Personne n'ignore la grande place que les songes occupent dans l'histoire de Joseph (Gen., xxxvii, 5-11; xl, xli).

14. Apparitions et visions paraissent avoir lieu de préférence en certains endroits spécialement favorisés. On sait l'importance de Béthel dans l'histoire d'Abraham et de Jacob : la divinité s'est manifestée d'une façon si unique en ce vieux village de Luz que, selon toute la force du terme, il méritera d'être appelé « maison de Dieu ». Parfois ces endroits de vision sont en rapport avec des objets particuliers; non loin de l'autel de Béthel se trouve le chêne de Bôkîm ou, peut-être, des pleurants (Gen., xxxv, 8) ; Sichem n'est pas loin du chêne du Môréh (Gen., xii, 6), c'est-à-dire, peut-être, de celui qui enseigne ou légifère; à Hébron, Dieu se manifeste près des térébinthes de Mambré (Gen., xiii, 18) ; Bersabée possède une source (Gen., xxi, 25 ; xxvi, 32-33) et Abraham y plante un tamarisque (Gen., xxi, 33). Il semble qu'aux yeux des patriarches, comme des autres Sémites, la vue d'une oasis au milieu du désert ou le

spectacle d'une végétation luxuriante témoignait d'une action spéciale de la divinité et les invitait à ce recueillement qui sert de prélude aux communications divines.

15. Lorsque les patriarches étaient favorisés d'apparitions divines en un endroit déterminé, celui-ci devenait un lieu sacré, un centre de pèlerinage pour leurs descendants. Béthel et Bersabée sont déjà saints pour Jacob à cause des visions qu'y ont eues ses ancêtres (Gen., XII, 8; XXI, 33, 34; XXVI, 25; XXXV, 7; XL, 1-5). Dès lors, on y établit les divers objets dont, à ces dates et en ces milieux, un sanctuaire suppose la présence : on y bâtit des autels (Gen., XII, 7, 8 ; XXVI, 25; XXXV, 7); on y érige des stèles (Gen., XXVIII, 18, 22; XXXI, 13; XXXV, 14) auxquelles l'onction et la libation communiquent un caractère particulièrement sacré (Gen., XXXI, 51, 52). Désormais, les patriarches peuvent invoquer Dieu à chacun de leurs passages en ces lieux saints ; ils peuvent y accomplir les rites religieux, surtout offrir leurs sacrifices. L'Élohiste en mentionne un à propos du serment entre Jacob et Laban à Galaad (Gen., XXXI, 54), un autre lorsque Jacob, se rendant en Égypte, passe à Bersabée (Gen., XLVI, 1); le premier est suivi d'un repas sacré. Ni en l'un ni en l'autre cas, le narrateur ne précise quelles furent les victimes ; ailleurs on voit que, pour le sacrifice de l'alliance, on immole une génisse de trois ans, une chèvre de trois ans, un bélier de trois ans, une tourterelle et un jeune pigeon (Gen., XV, 9). Le récit du sacrifice d'Isaac (Gen., XXII) ne permet pas de douter que les sacrifices humains et spécialement les sacrifices des premiers-nés n'aient, à l'occasion, pris place dans les rites en usage chez certains adorateurs du vrai Dieu ; mais en même temps il révèle que de tels hommages étaient surannés et que dorénavant le sang de l'homme ne devait plus couler en l'honneur du Très-Haut (Gen., XXII, 12-14).

16. En dehors du sacrifice et des cérémonies qui étaient en relation plus ordinaire avec le lieu de culte, l'antique religion comprenait d'autres rites dont quelques-uns occupaient une place très grande dans la vie de la tribu patriarcale. De tous, le principal était la circoncision. La haute antiquité de ce rite ne saurait être révoquée en doute.

L'usage de le pratiquer avec un silex taillé (Ex., IV, 25 ; Jos., V, 2) nous reporte aux temps de la préhistoire ; sa large diffusion dans le monde sémitique, chez les Édomites, les Moabites, les fils d'Ammon, les Arabes, sans compter les Égyptiens (Jer., IX, 25), témoigne aussi qu'il est antérieur à la constitution de la famille israélite. Il est indubitable, conformément au récit sacerdotal de la vengeance exercée par les Hébreux contre les Sichémites (Gen., XXXIV, 13, 14), qu'au temps des patriarches, la circoncision était regardée comme le signe nécessaire de la participation à la vie de la tribu. Le même document la présente comme la marque de l'alliance de Dieu avec son peuple (Gen., XVII, 10, 14, 23-27 ; XXI, 4); d'ailleurs, en en mettant l'institution en connexion avec la personne du père des croyants, ce récit suppose que le rite n'était pas en vigueur chez les Sémites des régions euphratéennes. La circoncision des mâles était obligatoire non seulement pour les membres de la famille proprement dite, mais encore pour les esclaves (Gen., XVII, 12) et pour tous ceux qui, plus ou moins étroitement, se rattachaient à la maison. Un trait de l'histoire de Moïse montre que cette opération était spécialement nécessaire en vue du mariage (Exod., IV, 24-26) ; mais le Code sacerdotal prescrit de la pratiquer sur les enfants, huit jours après leur naissance (Gen., XVII, 12). Quant aux origines de ce rite, on admet communément aujourd'hui qu'elles ne sont pas à chercher dans des raisons d'hygiène. L'effusion du sang et le membre choisi pour la produire indiquent assez nettement la signification fondamentale de cette coutume. Ce qu'elle marque avant tout, c'est bien l'appartenance à la tribu, au sang de la famille ; elle ne peut guère signifier autre chose chez les enfants. Pratiquée sur l'adolescent, au moment de la puberté, elle prend un sens plus précis : c'est la marque de l'initiation à la vie de la tribu, et, d'une façon plus particulière, de la préparation et de l'aptitude au mariage. Comme d'ailleurs la famille patriarcale n'a son caractère propre qu'à raison des liens qui la rattachent à son Dieu, on conçoit fort bien que, dans certains documents, la circoncision soit présentée comme le signe de l'alliance de Dieu avec la race qu'il a choisie.

17. On n'hésite pas non plus à faire remonter jusqu'à ces lointaines origines la cérémonie de l'alliance ou du *bᵉrît*. Elle prend place fréquemment entre les hommes, entre Abraham et Abimélék (Gen., XXI, 22-32), par exemple, ou entre Jacob et Laban (Gen., XXXI, 43-54) ; elle peut aussi intervenir entre Dieu et ses fidèles, comme il arrive entre Yahweh et Abraham (Gen., XV, XVII). Divers rites l'accompagnent. L'offrande de présents faite par Abraham au roi de Gérar (Gen., XXI, 27-30) peut n'avoir encore qu'un caractère assez profane. Dans l'alliance entre Jacob et Laban, Dieu, figuré en quelque manière par la pierre sacrée, est appelé en témoignage des engagements réciproques et de la fidélité à les observer (Gen., XXXI, 52) : un sacrifice et un repas en commun consacrent les promesses (Gen., XXXI, 54). La forme la plus solennelle de l'alliance se reconnaîtra à un sacrifice de forme très particulière auquel se rattachent probablement et l'étymologie du mot *bᵉrît* (de *bàràh*, couper en morceaux) et la locution qui désigne la conclusion d'une alliance (*kàrat bᵉrît*, mot à mot, *couper* une alliance). Les principales des victimes que nous avons énumérées plus haut sont partagées en deux ; chaque moitié est disposée en face de l'autre, mais en est séparée par une allée dans laquelle s'avancent les deux contractants (Gen., XV, 9, 10 ; Jer., XXXIV, 18). C'est ainsi que, lors de la conclusion de son alliance avec Dieu, Abraham le voit en songe, qui passe, sous forme d'un four fumant et d'un brandon de feu, entre les pièces des animaux immolés (Gen., XV, 17).

18. Les transactions de toute nature sont souvent accompagnées de serments. Abraham fait jurer à son intendant qu'il ne mariera pas Isaac avec une Cananéenne (Gen., XXIV, 2-9) ; Abraham et Isaac confirment par des serments leur alliance avec le roi de Gérar (Gen., XXI, 22-24 ; 31 ; XXVI, 26-31). Un serment accompagne pareillement la vente du droit d'aînesse faite par Ésaü à Jacob (Gen., XXV, 32, 33) ; ce dernier fait jurer à Joseph qu'il ne l'enterrera pas en Égypte (Gen., XLVII, 28-31). On comprend toute l'importance d'une telle consécration : à une date où il n'y avait pas de loi écrite, le serment devenait aisément le principal lien d'obligation dans les relations d'un clan avec un

autre, comme dans les rapports qu'avaient entre eux les membres d'une même tribu.

19. Il faut encore noter parmi les rites au caractère directement religieux : les purifications, au sujet desquelles on ne nous donne pas d'autres détails que le changement d'habits qui les accompagne (Gen., XXXV, 2) ; les vœux, dont les rites ne sont pas décrits (Gen., XXVIII, 20) ; les bénédictions au caractère si sacré qu'elles produisent leurs effets même quand il y a erreur de personne (Gen., XXVII).

20. Le terrain sacré n'était pas alors aussi nettement séparé du profane qu'il l'est aujourd'hui. Et c'était encore un domaine très saint que celui du mariage et de la famille. On sait avec quel soin les patriarches se préoccupaient d'éviter tout mélange avec les peuplades au sein desquelles ils passaient (Gen., XXIV, 3 ; XXVIII, 1). Abraham et Isaac ne veulent pour leurs fils que des Araméennes, leurs proches parentes. Des présents préludent aux démarches (Gen., XXIV, 22, 53) ; celles-ci se poursuivent entre le père du jeune homme, ses envoyés, ou le jeune homme lui-même (Gen., XXIV, 2 ; XXVIII, 5) et le père de la fiancée (Gen., XXIV, 34-52 ; XXIX, 15-30). Parfois le postulant doit payer de son travail et de son service la jeune fille qu'il convoite (Gen., XXIX, 18, 20, 27, 30). Au surplus, l'usage fera que, malgré son choix, on lui donnera d'abord l'aînée et qu'on réclamera de lui un nouveau travail pour obtenir la cadette (Gen., XXIX, 26). Personne n'ignore que la polygamie était pratiquée au temps des patriarches, avec la distinction des femmes de premier rang, des servantes et des concubines (Gen., XI, 31 ; XVI, 1, 2 ; XXV, 1, 6) ; en cas de stérilité, une femme de premier rang pouvait transmettre ses droits à une de ses servantes (Gen., XVI, 1, 2 ; XXX, 3, 9). A ces dates reculées paraît aussi remonter ce droit du lévirat qui oblige le frère survivant à prendre la femme de son frère décédé sans enfants (Gen., XXXVIII, 8, 9).

21. Lorsqu'un membre de la famille vient à mourir, les survivants accomplissent pour lui les rites du deuil ; il est fait allusion plus d'une fois à cet usage, mais sans que l'on insiste sur les détails ; on parle seulement des lamentations que font entendre les fils de Jacob, lorsqu'ils ramènent son corps de l'Égypte, et de la durée

de sept jours pour les rites funèbres qu'ils accomplissent à Atad Misraïm (Gen., L, 10, 11) ; on parle aussi des vêtements dont la veuve se revêt (Gen., XXXVIII, 14, 19).

22. Sur le point d'expirer, le patriarche a un vif désir : que son corps soit inhumé — car l'inhumation est d'usage dès cette date — dans les sépulcres de ses pères. Abraham a acheté un tombeau de famille à Macpélah (Gen., XXIII, 17-20) ; l'un après l'autre, ses descendants veulent y être ensevelis (Gen., XXXV, 27-29 ; XLIX, 29-32; L, 13). Une stèle — telle celle du tombeau de Rachel (Gen., XXXV, 20) — désignait les sépultures isolées les plus célèbres.

23. Mais si peu qu'en dise la Genèse à ce sujet, on ne saurait douter que le sépulcre ne fût pas le séjour unique du défunt. On l'a fait remarquer depuis longtemps — et les comparaisons que suggère la connaissance des religions sémitiques ne peuvent que corroborer cette réflexion : lorsque le patriarche demandait qu'après qu'il aurait été réuni à ses pères (Gen., XXV, 8, 17; XXXV, 29; XLIX, 29, 33), on transportât son corps dans le tombeau de famille, il avait conscience qu'en dehors du lieu où allait reposer sa dépouille, il y avait une autre demeure qui était le rendez-vous de la part la plus vivante de son être.

24. A une date où il n'y avait pas de droit écrit, la loi morale s'exprimait surtout par la coutume. Le champ en est des plus vastes et des plus variés; elle veut par exemple que l'on donne l'aînée en mariage avant la cadette (Gen., XXIX, 26) ; elle condamne le procédé par lequel Abraham a trompé Abimélék sur la qualité de Sara (Gen., XX, 9) ; elle condamne le viol de Dinah par Sichem (Gen., XXXIV, 7). Comme on le voit, la distinction est loin d'être établie entre la loi naturelle et la loi positive. Au surplus, les points de morale auxquels il est fait allusion dans la Genèse sont assez peu nombreux. La loi de la vengeance du sang, dont il est question au sujet de Caïn et de Lamech (Gen., IV, 15, 24) et dans les préceptes dits noachiques (Gen., IX, 5, 6), était sûrement en vigueur au temps des patriarches; on en pourrait peut-être voir une extension, secondaire il est vrai, dans les représailles que Siméon et Lévi tirent, au détriment des Sichémites, de l'atteinte portée à l'honneur de Dinah (Gen., XXXIV). C'est surtout au sujet de

la moralité proprement dite que les récits génésiaques nous fournissent le plus de données. L'adultère (Gen., XII, 14-17 ; XX, 3, 9 ; XXVI, 10), l'inceste, sous les diverses formes qu'il peut revêtir avec la polygamie (Gen., XXXV, 22; XLIX, 4) ; l'inceste même involontaire (Gen., XXXVIII, 14-19), sont sévèrement condamnés et punis; l'histoire de Sodome témoigne aussi de l'horreur qu'inspiraient les crimes contre nature (Gen., XIX). La séduction d'une vierge est encore une faute particulièrement grave (Gen., XXXIV) ; l'honneur de la vierge est à ce point sacré que, bien qu'il y ait eu erreur de personne, ses relations avec Lia obligent Jacob à l'épouser (Gen., XXIX, 21-30). Si déshonorante pour sa famille est la prostitution d'une femme que, pour une telle faute, Juda veut faire brûler vive Thamar, sa belle-fille (Gen., XXXVIII, 24). Quant à la simple fornication (Gen., XXVI, 10), aux rapports avec les prostituées vulgaires (Gen., XXXVIII, 15, 16), ce sont choses traitées avec beaucoup plus d'indulgence.

Tels sont les renseignements directs que la Bible nous fournit sur la religion des patriarches. Nul doute qu'ils ne soient incomplets : nous rencontrons, dans la suite, des usages dont les racines plongent en ces temps reculés. Au moins le grand nombre de ces données sont-elles aujourd'hui prises au sérieux par beaucoup de critiques et traitées comme fournissant une idée d'ensemble exacte et assez complète de la vie de ces grands nomades qui portaient en eux les destinées religieuses de l'humanité.

II

La révélation du Sinai et la religion du désert

25. Lorsque, poussées par les hasards de la migration, les tribus patriarcales arrivaient dans le sud de Canaan, le chemin de l'Égypte s'ouvrait devant elles. A diverses reprises déjà, elles s'y étaient engagées pour trouver un remède contre la famine. On sait quelles circonstances y amenèrent Joseph : « L'Égypte toujours ouverte au commerce et à l'immigration asiatique était beaucoup

plus accessible encore aux Sémites, depuis qu'une poussée violente de cette race, culbutant les derniers restes de l'empire memphite, avait fondé en face des premières dynasties thébaines une dynastie sémitique, dont la prospérité devait durer probablement plusieurs siècles. Aussi n'y a-t-il pas la moindre surprise à trouver dans la Bible les Patriarches sur les routes de l'Égypte. Les caravanes qui s'y acheminent pour leur trafic, venues d'un point quelconque de l'Orient et faisant halte à Doṭân pour acheter au passage un Hébreu à revendre avec profit chez le Pharaon toujours à court d'esclaves pour son service ou ses ambitieux travaux, devaient être encore mieux accueillies qu'au temps jadis sur les marchés égyptiens. Les princes usurpateurs avaient tout intérêt à développer au sein de leur conquête l'influence de leur race (1). »... « On ne saurait par ailleurs arguer d'aucune invraisemblance dans la tradition biblique livrant l'Égypte au bon plaisir d'un ministre favori, l'hébreu Joseph, fils de Jacob... Beaucoup plus avant dans l'histoire, au cœur même de la XIXe dynastie, après la réaction violente de l'Égypte contre l'Asie, les exemples ne sont pas rares de Syriens de fortune qui président aux destinées de l'Égypte par la faiblesse de monarques décrépits, ou avec la connivence d'un prince préoccupé de réagir contre les ambitieuses menées d'une féodalité turbulente (2). » Joseph n'était qu'un précurseur : poussés par la famine, les divers clans de la famille d'Abraham, fortement agrandie, arrivèrent les uns après les autres dans la vallée du Nil et occupèrent en Gessen un territoire qui « aujourd'hui encore *est* un de ceux qui reçoivent le plus souvent la visite des nomades (3). » Ils y jouirent longtemps de l'hospitalité libérale des Égyptiens, jusqu'au jour où survint un Pharaon qui ne connaissait pas Joseph (Ex., I, 8) et qui fit peser sur les Hébreux les plus rudes corvées (Ex., I, 9-14). C'est alors que prit place l'acte de la miséricorde et de la

(1) H. Vincent, *Canaan d'après l'exploration récente*, p. 436, 437.
(2) *Ibid.*, p. 448, 449.
(3) *Ibid.*, p. 448, citation de Maspero, *Histoire des peuples de l'Orient classique*, t. II, p. 71.

puissance divine le plus célèbres dans l'histoire d'Israël.

26. Chose étrange ! le personnage qui devait jouer un rôle si capital dans la délivrance d'Israël ne tient qu'une place secondaire dans la plus grande partie de la littérature hébraïque : on ne le trouve guère mentionné que dans quelques rares textes des prophètes (Is., LXIII, 11, 12 ; Jer., XV, 1 ; Mi., VI, 4 ; Mal., III, 22) et des psaumes (Ps. LXXVII, 21 ; XCIX, 6 ; CV, 26). Néanmoins aucun critique digne de ce nom ne met en doute l'existence de Moïse, et presque tous les historiens sont d'accord pour dire que l'ensemble de faits qui se rattachent à l'Exode supposent la présence et l'action d'une personnalité très puissante. Il n'y a aucune raison non plus de rejeter la donnée du document élohiste qui fait de Moïse un membre de la tribu de Lévi (Ex., II, 1). Aujourd'hui enfin, beaucoup d'exégètes sont revenus d'anciens errements pour admettre, à côté de Moïse, l'assistance d'Aaron et de Marie, et pour attribuer au premier un rôle, secondaire il est vrai, mais encore très important dans les origines religieuses d'Israël.

27. Abstraction faite de quelques allusions renfermées dans les autres livres de l'Ancien Testament, c'est des quatre derniers livres du Pentateuque qu'il faut extraire l'histoire de la sortie d'Égypte et des migrations du désert. Outre les documents yahwiste, élohiste et sacerdotal, que nous avons distingués à propos de la Genèse, une autre source est constituée par le Deutéronome lui-même. Les trois premiers documents fournissent, à partie inégale, la trame des récits d'Ex., I-XIX, de Num., X-XVI, XX-XXV, de Deut., XXXIII, XXXIV. La partie légale de l'Élohiste est renfermée dans le Code de l'alliance (Ex., XX, 1-XXIV, 8) ; celle du Yahwiste dans Ex., XXXIV, 1-28. Au Code sacerdotal on attribue, avec les lois et récits d'Ex., XXV-XXXI, XXXIV, 29-XL, tout le Lévitique, les dénombrements et les lois qui constituent la plus grande partie des Nombres. Le Deutéronome renferme, avec beaucoup d'exhortations, des prescriptions que le peuple devra observer en Palestine. La question de l'origine de ces sources (1) a plus d'importance pour

(1) L'on n'ignore pas tous les problèmes qui se rattachent à l'origine de ces documents. Aux yeux des critiques non catholiques

les parties légales que pour les récits. En tout cas, les grandes lignes de l'histoire, telle que nous avons à la

le Yahwiste et l'Élohiste ne remonteraient pas, dans leur état actuel, au delà du IXe siècle, et il serait difficile, soit de reconnaître les sources qu'auraient utilisées leurs rédacteurs, soit de leur assigner une date. La composition du Deutéronome serait de peu de temps antérieure à sa découverte sous Josias en 623. Quant au Code sacerdotal, il serait, sous sa forme actuelle, de date postexilienne.

La décision que la Commission biblique a portée le 27 juin 1906 n'a pas supprimé toutes les difficultés. On y déclare que les arguments des critiques n'ont pas assez de poids pour empêcher d'affirmer que les livres du Pentateuque ont Moïse pour auteur et n'ont pas été composés à l'aide de sources en grande partie postérieures aux temps mosaïques. Le caractère documentaire de la Loi est reconnu ; il est expliqué, au moins en ce qui concerne la Genèse, par le fait que Moïse aurait utilisé des sources ; pour les autres livres, il aurait employé des secrétaires, revisant et approuvant leur travail, sans pour cela se préoccuper de corriger toutes les divergences. Mais ce n'est pas tout ; s'il est vrai qu'il faille maintenir l'authenticité et l'intégrité substantielle du Pentateuque, on n'en est pas moins autorisé à admettre qu'il a pu, au cours des siècles, subir des modifications, et même recevoir des additions assez notables pour qu'on doive les attribuer à un auteur inspiré.

Telle est la teneur du décret. Plusieurs de ses interprètes ont fait preuve d'idées tout à fait larges. Dans son livre sur *L'Église et la critique biblique* [*Ancien Testament*], le R. P. Joseph Brucker a écrit sous ce titre : *Ce qui est acceptable de la théorie documentaire*, une série de réflexions intéressantes : « Il est clair que Moïse ne peut vraiment être l'*auteur* du Pentateuque, si les quatre documents composant cet ouvrage ne lui doivent pas véritablement leur être, au moins quant à l'essentiel. Mais aussi rien de plus n'est exigé... Donc, d'abord, il nous est parfaitement loisible de penser que l'auteur du Pentateuque a procédé par voie de composition successive, en produisant séparément plusieurs écrits, ayant chacun son objet et son unité propres, dans le genre de ceux que les critiques croient reconnaître... La difficulté de concilier la théorie documentaire avec l'authenticité mosaïque du Pentateuque ne vient donc pas de la distinction supposée des quatre documents considérés en gros. Elle ne tient même pas à l'hypothèse des manipulations qu'on aurait dû leur faire subir, pour les combiner et les fondre dans le Pentateuque actuel, du moins si l'on entend cette hypothèse avec certaines conditions. Tout serait plus simple, si l'on pouvait admettre que Moïse lui-même a fait ou dirigé cette combinaison dernière ; mais cela n'est pas nécessaire... Il se peut donc que les trois ou quatre écrits rédigés sous la direction de Moïse, et correspondant aux quatre documents des critiques, aient longtemps existé séparément. Et il n'est pas interdit de retarder le moment de leur fusion complète et définitive jusqu'à l'exil de Babylone ou

raconter, se trouvent retracées dans tous les documents à la fois.

Ils sont d'abord unanimes pour attribuer à Moïse deux grandes institutions : la première organisation de la nation israélite, la fondation de cette forme nouvelle du culte du vrai Dieu que l'on appellera Yahwisme. Ils sont encore unanimes pour nous le représenter comme particulièrement pénétré de l'esprit de Dieu, favorisé des dons célestes et du pouvoir des miracles.

28. La première manifestation divine est celle que le récit élohiste place à l'Horeb (Ex., III, 1) ; c'est à certains égards la plus importante. L'apparition présente déjà nombre des traits qui seront dans la suite caractéristiques des apparitions et visions de Yahweh. C'est au sein de la flamme qu'elle se produit (Ex., III, 2.) ; son aspect inspire la crainte ; Moïse éprouve le besoin de faire un détour pour l'observer (Ex., III, 3, 4), puis de se voiler

jusqu'à l'époque d'Esdras.... Ainsi les défenseurs de l'authenticité mosaïque pourraient s'entendre sans peine avec les critiques les plus avancés, quant à la date de la constitution *définitive* du Pentateuque. » Le Révérend Père parle ensuite des changements que chaque document a pu subir. De tous le plus constamment rajeuni a été le Code sacerdotal ; son caractère de rituel pratique réclamait de perpétuelles adaptations.

Une remarque complémentaire sera très utile. A prendre les législations du Pentateuque en elles-mêmes et en dehors de toute discussion d'origines, on a l'impression que le plus grand nombre d'entre elles ne sont pas faites pour régler la vie du désert, mais qu'elles visent les conditions dans lesquelles se trouveront les Israélites après leur entrée en Canaan. Tel est le cas, pour ce qui concerne le Code de l'alliance, des lois concernant l'autel à ériger « dans tous les lieux où j'aurai fait souvenir de mon nom, » des ordonnances relatives au serviteur, à l'étranger, aux prémices, à l'année sabbatique, aux fêtes de la moisson et de la récolte. Le document sacerdotal suppose bien qu'au désert le peuple a rendu à Yahweh un culte soumis à des règlements assez précis. Mais, en même temps qu'il est le centre de la vie religieuse d'Israël encore nomade, le Tabernacle apparaît comme le type du Temple à venir ; aussi beaucoup de lois qui semblent converger vers le sanctuaire portatif, n'auront leur sens complet et leur pleine application qu'au Temple de Jérusalem. Quant au Deutéronome, il est dit explicitement des lois qu'il renferme, qu'elles seront observées lorsque Israël sera entré en possession de la terre que Yahweh veut lui donner.

le visage (Ex., III, 6) ; il est invité à enlever les sandales de ses pieds, car, en raison de la présence divine, la terre où il se tient est une terre sainte (Ex., III, 5) ; le buisson et ses alentours constituent, pour le moment, comme un véritable sanctuaire.

Mais laissons les caractères extérieurs de la vision pour en pénétrer le contenu ; il est de grande importance puisqu'il va contribuer à une orientation nouvelle de la vraie religion. C'est bien, en effet, d'une orientation nouvelle qu'il s'agit ; tout n'est pas nouveau, le fonds n'est pas nouveau. Ce n'est pas sans raison que le narrateur yahwiste de la Genèse a, dès l'origine, employé le nom de Yahweh pour désigner le Dieu de la création et des patriarches. La première parole que, d'après l'Élohiste, Yahweh ait prononcée au buisson ardent, a été pour déclarer qu'il était le Dieu des pères, le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob (Ex., III, 6); celui qui, d'après le Code sacerdotal, s'était manifesté dans les temps anciens sous le nom de Schadday (Exod., VI, 3). Ainsi s'affirme, dès le début de l'œuvre mosaïque, cette loi de continuité que nous aimons tant à reconnaître dans la succession des œuvres divines. Les patriarches ne sont pas seulement les ancêtres de la race ; les futurs panégyristes d'Israël, Ben Sirach (Eccli., XLIV, 19-23) et les autres, ne se tromperont pas en les saluant comme les pères de leur foi, de même que saint Paul, dans l'Épître aux Romains (Rom., IX, 6-13; XI, 1-32), et l'auteur de l'Épître aux Hébreux (Hebr., XI, 8-22) les déclareront pères de la nôtre.

29. Toutefois un fait bien nouveau va être posé par l'intermédiaire de Moïse. Le Dieu des patriarches, souvent désigné par les termes généraux d'*El* ou d'*Elôhîm*, ou encore par des épithètes en rapport avec ses attributs et les lieux dans lesquels il était honoré, le Dieu des patriarches va recevoir un nom précis et déterminé, un véritable nom propre qui, pour de longs siècles, sera son ordinaire désignation. Désormais, d'âge en âge et pour l'éternité, il s'appellera Yahweh (Ex., III, 15), selon la prononciation la plus probable du tétragramme divin (1). Quel est le sens

(1) La prononciation Jéhovah est certainement fautive. A une

de ce nom ? Beaucoup d'hypothèses ont été émises à ce sujet, les unes ayant tendance à chercher à ce nom une origine dans les religions étrangères, les autres s'efforçant d'en pénétrer le sens en l'analysant comme une forme verbale proprement hébraïque. C'est parmi ces dernières hypothèses qu'a plus de chances de se trouver la vérité. Nous sommes vraisemblablement en présence d'une forme se rattachant au vieux verbe hébreu *hàwàh*, *être*. Le mot Yahweh (dont l'orthographe plus précise serait, d'après les principes de la vocalisation massorétique, *Yah*ᵃ*wéh*) se présente comme un imparfait, renfermant sans doute l'idée de continuité dans l'état ou dans l'acte. Mais l'on peut hésiter entre deux imparfaits ; l'imparfait de la forme simple, et alors le nom divin désignerait, selon la traduction de la Vulgate, *Celui qui est*, qui existe, avec une pleine continuité, depuis les origines et pour les âges éternels ; l'imparfait de la forme causative, et alors le nom divin désignerait *Celui qui fait être*, c'est-à-dire la cause des êtres et des phénomènes qui prennent place dans le monde, la cause qui les produit et, par la continuité de son action, les maintient dans l'être et la vie. Il faut sans doute noter que, moins l'on mettra de métaphysique dans l'une ou l'autre de ces significations, et plus on se rapprochera du sens que la révélation de l'Horeb revêtit dans l'esprit des enfants d'Israël.

30. La manifestation du nom divin se présente comme destinée à accréditer la mission de Moïse auprès du peuple choisi. Grande et sublime mission ! Au témoignage des divers documents de l'Exode, Yahweh a été ému par le spectacle de la souffrance des Hébreux (Ex., III, 7, 9; VI,

époque assez tardive, on cessa, par un motif de respect, de prononcer le nom divin dans la lecture publique des Livres saints. On lui substituait l'épithète *dônây*, *le Seigneur*. Pour indiquer cette lecture, les Massorètes mirent autour des quatre consonnes du nom divin les voyelles du mot Adonay. C'est seulement à partir du XVIᵉ siècle qu'en amalgamant des consonnes et des voyelles qui n'étaient pas faites pour être réunies, on a obtenu le terme sonore de Jéhovah. La prononciation Yahweh paraît suffisamment établie par l'étymologie et les anciennes transcriptions.

5-7). Ici encore, au moins d'après le Code sacerdotal, la loi de continuité se manifeste : Yahweh se souvient qu'il a promis une patrie aux ancêtres, qu'il a juré aux patriarches de leur donner en héritage cette terre de Canaan au sein de laquelle ils erraient comme des étrangers (Ex., VI, 4, 8). Aussi veut-il délivrer les enfants d'Israël du joug sous lequel ils gémissent, et les faire monter au pays de Canaan, au pays des Héthéens, des Amorrhéens, des Phérézéens, des Jébuséens, dans une terre fertile et spacieuse, où coulent le lait et le miel (Ex., III, 8, 7). Ainsi, dès le premier moment, à l'heure la plus solennelle et la plus décisive de l'histoire d'Israël, son Dieu prend, par la nature même de ses interventions, un nom et un titre qu'il gardera à jamais ; dès l'origine et pour toute la suite des temps, Yahweh apparaît comme le Dieu qui sauve et qui délivre.

31. La mission de Moïse rencontra, on le sait, beaucoup de difficultés ; mais à main forte (Ex., VI, 1) et à bras étendu (Ex., VI, 6), Dieu soutint son envoyé. Moïse multiplia les prodiges et, quand de tous il eut réalisé le plus grand et le plus terrible (Ex., XI, XII), Israël put quitter la maison de servitude. Le souvenir de cette intervention de Yahweh marqua une empreinte ineffaçable au cœur de son peuple : la sortie d'Égypte demeura à jamais le thème de ses louanges et de ses actions de grâces (Is., X, 24, 26 ; XI, 16 ; Jer., XVI, 14, 15 ; XXIII, 7, 8, ; Ps. LXXVII, CV, CVI, CXIV, etc.). Lorsque, après le passage de la Mer Rouge, Israël eut à se mesurer avec les tribus pillardes d'Amalec, il sentit que Yahweh marchait à sa tête pour lui assurer la victoire (Ex., XVII, 8-16) ; dès lors et toutes les fois que ses troupes se mirent en marche pour repousser l'adversaire, il n'hésita pas à admettre que c'était son Dieu lui-même qui les conduisait à la bataille (1).

32. C'est dominé par ces impressions très vives que, descendant vers le Sud de la péninsule qui sépare l'Afrique de l'Asie, Israël arriva au Sinaï. Le document yahwiste et l'élohiste nous ont conservé chacun leur part des détails

(1) C'est alors que les Israélites élevèrent un autel à Yahweh Nissi (*Yahweh* est *mon étendard*).

de la grande théophanie qu'Israël regarda toujours comme unique en son histoire. Alors que l'orage gronde sans relâche, souligné par le bruit de la trompette; que la montagne, entourée de flammes et de fumée, tremble et paraît ébranlée (Ex., XIX, 16-19) ; que le peuple, saisi de terreur, doit se tenir à l'écart et se préserver de toute impureté (Ex., XIX, 21-24, 10-15), Moïse se sépare d'abord de la multitude (Ex., XIX, 3, 8 ; XXIV, 2), puis de ceux-là même qui partagent son autorité (Ex., XXIV, 2, 12, 15 ; cf. pourtant, XXIV, 9). Il monte à plusieurs reprises sur les sommets ; là Yahweh lui apparaît, dans un appareil de grande majesté, avec des saphirs sous les pieds (Ex., XXIV, 10) ; le chef des Israélites entre en colloque avec son Dieu. Le sentiment de la puissance divine (Ex., XXIV, 16, 17) frappa tellement en ce jour les fils de Jacob, que le Sinaï demeura, dans la littérature sacrée, l'une des demeures privilégiées de Yahweh, celle-là même qu'il avait directement quittée pour venir à Jérusalem prendre possession de son sanctuaire (Deut., XXXIII, 2 ; Jud., V, 4, 5 ; Ps. LXVIII, 1-9).

33. De ces communications le résultat principal — celui qui résume tous les autres — fut l'alliance. Il ne se pouvait agir entre Yahweh et Israël d'un contrat pareil à ceux qui prennent place entre des hommes égaux en droits. C'était à Yahweh d'abord qu'appartenait la première démarche, en sorte que le premier trait de cette alliance était un choix divin. D'autre part, il ne pouvait être question de clauses discutées de part et d'autre ; comme conditions de l'alliance, Yahweh devait imposer à Israël ses propres volontés, ses commandements.

34. C'est de ce jour surtout que date la grande différence qui existera entre Israël et les nations. Quand il s'agit des autres peuples, un lien de nature les unit à ce dieu qu'ils appellent leur père ou leur époux ; ce lien est si nécessaire qu'on ne conçoit pas plus le dieu sans le peuple que le peuple sans le dieu, et qu'on serait fort surpris d'entendre à son sujet parler de clauses et de conditions. En bien des circonstances, les Israélites tentèrent de ravaler à ce degré la conception de leurs rapports avec Yahweh ; mais des hommes surgirent pour leur rappeler l'acte par

lequel, au seuil même de leur histoire nationale, Dieu les avait choisis et se les était attachés. L'efficacité de cet acte avait été immense. Au cours de ses migrations, la famille de Tharé avait, par des dissociations successives et toutes naturelles, donné naissance à plusieurs nations (Gen., XIX, 30-38; XXII, 20-24) ; il en avait été de même pour les descendants d'Abraham (Gen., XXV, 1-4, 12-18) et d'Isaac (Gen., XXXVI). Or, les tribus issues de Jacob n'avaient pas plus d'homogénéité que les fils des premiers patriarches : à côté des enfants de Lia et de Rachel, il y avait ceux des servantes (Gen., XXIX, 25-30 ; XXX, 1-13); d'autre part, une foule considérable de tout autre provenance avait suivi Israël au sortir de l'Égypte (Ex., XII, 38). Or, en même temps qu'elle rattachait tous ces éléments au culte de Yahweh, l'alliance leur donnait la cohésion capable d'en assurer l'unité et d'en faire un peuple.

35. La partie la plus fondamentale des clauses de l'alliance, est le Décalogue (Ex., XX, 1-17). Dès l'origine, Yahweh se présente comme un Dieu jaloux ; aucun autre ne peut, à la façon d'un rival, s'arroger sur Israël des droits qu'il n'a pas conquis (Ex., XX, 2-7). Yahweh apparaît en même temps comme un Dieu moral. N'ayant aucun besoin d'Israël, il a cédé, en le tirant d'Égypte, à la pitié que lui inspiraient les horreurs d'une dure servitude ; il a cédé aux sentiments que provoquait l'injustice de ces mauvais traitements qu'Israël n'avait pas mérités. Aussi, avec la gratitude qui s'exprimera par le culte (Ex., XX, 8-11), Yahweh réclamera-t-il de son peuple la pratique de l'équité, de la bonté, et des autres vertus qui sont la base de la moralité (Ex., XX, 12-17). Telles étaient les principales clauses de l'alliance ; elles mettaient Yahweh à un rang tellement à part au-dessus des dieux des nations qu'il ne pouvait manquer de les éclipser tous ; dès cette heure, le monothéisme prenait pratiquement place dans la vie religieuse du peuple choisi.

36. Un récit, qu'il est difficile d'attribuer à un document plutôt qu'à l'autre et qui vient immédiatement après le code de l'alliance, décrit les cérémonies somptueuses qui mirent fin aux manifestations du Sinaï (Ex., XXIV, 4-8). Moïse dressa un autel, autour duquel il fit ériger

douze stèles, selon le nombre des tribus. De jeunes Israélites, choisis par lui, immolèrent des holocaustes et des victimes d'actions de grâces. Moïse divisa le sang en deux parts. Puis il lut le livre de l'alliance, cependant que le peuple formait l'engagement d'observer ce que Yahweh avait ordonné. Enfin il répandit une moitié du sang sur l'autel pour Yahweh, tandis que de l'autre il aspergeait le peuple. C'était une adaptation du vieux rite de l'alliance aux circonstances particulières dans lesquelles se trouvaient les contractants.

37. Après ces grands événements, Moïse n'avait plus qu'à poursuivre sa mission et son œuvre, à conduire son peuple au pays qui avait été promis avec serment aux patriarches ; on sait que des circonstances diverses retardèrent pour de longues années l'entrée en Canaan. Peut-on se faire une idée de la vie religieuse du jeune peuple hébreu au cours de ces nouvelles migrations ?

Pour répondre à cette question, il faut d'abord recueillir certaines impressions d'ensemble que nous fournissent le Pentateuque et les livres prophétiques. Les voyants du VIIIe siècle ont à l'envi célébré les prévenances de Yahweh pour Israël lors de la sortie d'Égypte (Am., II, 10; III, 1; Os., XI, 1, 3, 4; Is., X, 24, 26; Jer., II, 6, 7; Ez., XVI, 6-14, etc.). Quant à la correspondance du peuple aux bontés divines, leur manière de parler n'est pas constamment la même. Amos envisage volontiers le temps des migrations comme une époque de fidélité dont le souvenir est un réconfort au milieu des apostasies, dont il est le témoin (Am., V, 25). Jérémie vante la piété d'Israël au temps de sa jeunesse, son amour lors de ses fiançailles (Jer., II, 2). En revanche, Osée donne l'impression que la piété initiale fut de courte durée (Os., XI, 1, 2; XII, 14, 15). C'est en tout cas ce qui ressort nettement du langage d'Ézéchiel ; dans ses tableaux poussés au noir, Israël, corrompu dès l'origine et comme par atavisme, n'a pas une page blanche dans toute son existence (Ez., XVI, 3, 15 sq). Plus la note est lugubre, et mieux elle s'harmonise avec les données du Pentateuque. Soit avant (Ex., XV, 22-26 ; XVI, 1-16), soit après le Sinaï (Num., XI, XII, XIV; XX, 2-13; XXV), Israël enfreint les volontés divines pour les motifs les plus futiles ; au pied de la sainte montagne elle-même,

il se laisse entraîner à une criante apostasie (Ex., XXXII). Bref, les longues migrations du désert furent le châtiment de son infidélité (Num., XIV, 20-38).

38. Mais si l'on veut savoir quel idéal de vie religieuse s'imposait à Israël quand il voulait tenir compte des désirs de son Dieu, voici ce que l'on peut remarquer.

Il faut, en premier lieu, noter l'absence de toute figure ou image de la divinité. Ce point est d'une importance considérable, surtout si l'on tient compte de la mentalité des Israélites à cette époque. On peut en effet se demander si, dans ces temps reculés, le peuple était assez pénétré de l'idée de la spiritualité de Yahweh pour que, dans la représentation qu'ils se faisaient de Dieu, les esprits pussent complètement s'abstraire de toute forme sensible, pratiquement de toute forme humaine ; une telle abstraction devait être d'autant plus malaisée que, dans ses apparitions les plus célèbres, Dieu revêtait pareille forme et semblable apparence (Gen., XVI, 7-14; XVIII, 2, etc.). Malgré tout, les documents s'accordent pour attester que la religion dont le point de départ fut la révélation du Sinaï ne comportait pas de figures de Yahweh. Le Décalogue, tel qu'il se présente dans le document élohiste, immédiatement avant le Code de l'alliance, fournit en ce sens un témoignage très précis ; il défend avec la même vigueur de rendre un culte aux dieux étrangers et de faire aucun *pésél*, c'est-à-dire aucune image taillée représentant, d'une manière ou d'une autre, le vrai Dieu (Ex., XX, 4); ce précepte qui est reproduit tel quel dans la recension deutéronomique du Décalogue (Deut., V, 8), a pour pendant, dans les dix paroles du document yahwiste, la proscription de toute *massèkâh*, c'est-à-dire de toute image de métal fondu (Exod., XXXIV, 17). L'épisode du veau d'or est, lui aussi, très significatif : en même temps qu'il fait remonter jusqu'au Sinaï les origines d'une forme de prévarication religieuse qui allait devenir chronique en Israël, il rattache à la sainte montagne l'opposition radicale que le culte mosaïque devait faire à de pareils emblèmes (1).

(1) Il ne faudrait pas croire que le veau d'or fût un vulgaire

39. Ce qui témoigne encore dans le même sens, c'est le caractère de l'arche. A défaut de statue ou d'emblème représentant Yahweh sous les traits d'un homme ou le symbolisant dans un animal, les émigrants avaient un signe de sa présence réelle au milieu d'eux. Les documents du Pentateuque et les livres historiques sont unanimes pour attribuer à l'arche une grande importance et en faire remonter les origines jusqu'au Sinaï. Le Yahwiste la mentionne deux fois en ce contexte (Num., x, 35, 36 ; xiv, 44) ; si, dans son état actuel, l'Élohiste n'en parle pas, on a de bonnes raisons de supposer que c'est à raison d'une mutilation que son texte a subie (1). Dans le Deutéronome, Moïse raconte lui-même que, sur l'ordre de Yahweh, il a fait l'arche de bois d'acacia (Deut., x, 3). On sait enfin combien minutieuses sont, dans le Code sacerdotal, les prescriptions adressées par Dieu à Moïse en vue de la construction de l'arche, de son couvercle ou propitiatoire et des chérubins (Ex., xxv, 10-22).

40. Très différente d'une image ou représentation de Yahweh, l'arche était, nous l'avons dit, le signe de sa présence. C'est grâce à l'arche que s'explique le langage de l'Élohiste touchant la tente de réunion (Ex., xxxiii, 7-11) : quiconque cherchait Yahweh s'y rendait ; quand Moïse en approchait et y pénétrait, la colonne de nuée descendait et se tenait à l'entrée, cependant que Yahweh s'entretenait avec son élu comme un homme avec son ami ; le peuple se prosternait alors et rendait hommage à son Dieu. Dans les récits du Yahwiste, on voit l'arche qui, pendant les marches des enfants d'Israël, s'avance à la tête de leurs colonnes pour leur chercher un lieu de repos (Num., x, 35, 36) ; si Israël succombe devant Amalec,

fétiche; il se présentait, aux yeux du peuple, comme un emblème de Yahweh, et c'était bien Yahweh que le peuple avait la prétention d'adorer. Cf. Ex., xxxii, 4, 5.

(1) D'après Ex., xxxiii, 5, 6, le peuple, sur l'ordre de Moïse, se dépouille de ses ornements; puis, d'après le vers. 7, Moïse dresse la tente, *'ôhél*; il manque, dans le texte qui est visiblement heurté, le récit de la construction de cette tente, et, sans doute aussi, de l'arche qu'elle devait abriter, car « quiconque cherchait Yahweh se rendait à la tente de réunion qui était hors du camp. »

c'est que l'arche n'a point pris part à cet engagement imprudent (Num., XIV, 44). Signe de la présence de Yahweh, l'arche apparaît dans le Code sacerdotal (Ex., XXV, 22 ; XXXVII, 8, 9) comme le trône sur lequel invisiblement il se plaît à reposer ; c'est de dessus le propitiatoire, du milieu des deux chérubins, qu'il se rencontre avec Moïse et lui communique les ordres destinés aux enfants d'Israël.

41. Dans l'arche se trouvaient les tables de la Loi. Ce renseignement ne nous est fourni directement ni par le document élohiste ni par le yahwiste. D'après le premier récit, les tables de pierre sont l'ouvrage de Dieu (Ex., XXIV, 12 ; XXXI, 18 ; XXXII, 16, etc.) : peut-être veut-on exprimer par là qu'elles sont d'origine céleste. D'après le second, c'est Moïse qui, après la scène du veau d'or, reçoit l'ordre de tailler de nouvelles tables pareilles à celles qu'il a lui-même brisées (Ex., XXXIV, 1, 4, 28). Mais dans les deux documents, comme d'ailleurs dans le Deutéronome (Deut., V, 22), c'est Dieu lui-même qui, sur les tables, écrit les dix paroles. Le Deutéronome est le premier de ces documents à dire que les tables ont été déposées dans l'arche (Deut., X, 5); indication très importante à la vérité, si l'on réfléchit qu'au moment de la découverte de ce texte légal, on ne pouvait ignorer ce qui se trouvait dans le coffre saint. La même indication est fournie par le Code sacerdotal (Ex., XXV, 16, 21 ; XL, 20). Tandis que le Deutéronome appelle les pierres sacrées « tables de l'alliance », ce Code les nomme « tables du témoignage » (Ex., XXXI, 18[a] ; XXXIV, 29), ou simplement « témoignage » (Ex., XXV, 16, 21). Rien de plus logique que de déposer sous le trône de Yahweh et sous sa sauvegarde les clauses les plus fondamentales et le témoignage le plus auguste de son alliance avec son peuple.

42. L'arche avait pour abri la « tente de réunion », *'ôhél mô'èd*, (Ex., XXXIII, 7 ; Num., XI, 16, 17 ; XII, 4), qui demeure comme le point central dans le plan si compliqué du Tabernacle décrit par le Code sacerdotal (Ex., XXVI). D'après le Yahwiste et l'Élohiste, c'est en dehors du camp — un peu comme plus tard les sanctuaires seront souvent en dehors des villages — que l'on dressait cette tente, qu'il vaudrait mieux qualifier de tente de la rencontre entre Dieu et son peuple. Dieu y résidait un peu à la façon du chef

guerrier, dont la tente est à l'écart, mais tout près du campement de ses soldats.

43. Si précaire que fût le sanctuaire portatif du désert, on ne le conçoit pas sans un culte comportant les premiers rudiments de la réglementation fixée par le Code sacerdotal ; les textes d'Amos (Am., v, 25) et de Jérémie (Jer., vii, 22), souvent allégués contre pareille assertion, prennent dans leur contexte un sens différent de celui qu'on voudrait leur attribuer. Certains critiques ont soutenu l'hypothèse très hasardée qu'avant de devenir le Dieu de tout Israël, Yahweh était le Dieu spécial de la tribu de Lévi. Il est certain, en tout cas, que le fondateur du Yahwisme appartenait à cette famille; dès lors, l'attribution des fonctions sacerdotales aux descendants de Lévi trouve dans les faits une sorte de justification. Et ceux-là même qui ne voudraient pas faire remonter aux origines les prérogatives attribuées par le Code sacerdotal à Aaron et à sa famille devraient trouver assez naturel que, pour mieux remplir son rôle de chef civil, Moïse se soit déchargé sur son frère du ministère proprement religieux. Il faut d'ailleurs reconnaître que la spécialisation des fonctions cultuelles n'était pas alors aussi stricte qu'elle le devint plus tard : Moïse lui-même s'associait, pour le sacrifice de l'alliance, des jeunes gens simplement qualifiés d'Israélites (Ex., xxiv, 5); il préposait l'éphraïmite Josué à la garde de la tente de réunion (Ex., xxxiii, 11). Le service divin comprenait ce qui, du grand rituel légal, était le plus compatible avec la vie nomade : on offrait des sacrifices, on célébrait les fêtes les moins liées à la vie agricole : la Pâque, les néoménies, le sabbat.

III

La vie religieuse d'Israel en Canaan jusqu'a la réforme prophétique

44. La date de l'arrivée des Hébreux en Palestine est controversée. On admet le plus ordinairement que la sortie

d'Égypte eut lieu sous Ménephtah, pharaon de la XIXe dynastie, dans le dernier quart du XIIIe siècle. Mais une autre opinion, qui paraîtrait gagner du terrain, placerait l'Exode vers le milieu du XVe siècle, sous Aménophis II, de la XVIIIe dynastie. A quelque moment qu'ait eu lieu l'entrée d'Israël en Terre promise, elle fut marquée par toute une série de brillants succès auxquels le nom de Josué demeure attaché (Jos., III ; V, 13-VI, 27 ; VIII, 1-29 ; X, XI). Mais cette première prise de possession n'était que le commencement du travail de pénétration qui seul devait assurer au peuple de Dieu la propriété du pays. La conquête de détail n'alla ni sans difficultés, ni sans périls. D'une part, les Cananéens étaient loin d'être exterminés ; ils gardaient encore beaucoup de places fortes (Jud., I, 1-II, 5), voire d'aussi importantes que celle de Jérusalem. D'autre part, les petits peuples qui entouraient la Palestine ne voyaient pas les nouveaux venus sans inquiétude. De là, au cours de la période des Juges, les entreprises dirigées contre Israël, tantôt par les anciens habitants du pays (Jud., IV. 1-3), tantôt par les voisins, Ammonites (Jud., X, 7-9), Madianites (Jud., VI, 1-6) ou Philistins (Jud., X, 7 ; XV, 9-20); le danger est parfois extrême et le peuple de Dieu semble à deux doigts de sa perte. Mais plus grand que le péril de la guerre est celui de la paix elle-même. Lorsque, après le triomphe, les tribus se dispersent à nouveau pour regagner leurs séjours, les Cananéens ne songent plus à leur opposer de résistance; ils leur ouvrent leurs villes et cherchent à vivre en bonne harmonie avec eux. Disséminés en petits groupes moins nombreux que l'ancienne population au milieu de laquelle ils s'établissent, séduits par une civilisation beaucoup plus avancée que la leur, n'y a-t-il pas à craindre que les Israélites ne se laissent peu à peu absorber par ceux qu'ils étaient venus remplacer ? Il est providentiel qu'à des intervalles assez rapprochés, des Juges se lèvent qui, groupant une partie des tribus contre un dangereux ennemi, fassent reprendre à tout le peuple conscience de son unité et de sa vocation. Même l'intervention de libérateurs éphémères ne saurait suffire. Il faut une institution stable, une royauté dynastique qui, réduisant à une complète impuis-

sance l'ancienne population du pays (1), mettant en déroute les derniers ennemis du dehors (2), le dotant enfin d'une capitale (II Sam., v, 6-9), rende sensible à Israël qu'il est un peuple comme les autres et le lance à la poursuite de ses destinées. On peut dire que la nation israélite ne date à proprement parler que de la fondation de la royauté en la personne de Saül (vers 1020), ou mieux encore de la fondation de la dynastie davidique (vers 1000).

45. On sait que les tribus ne devaient pas être longtemps réunies sous un même souverain. Les tendances à la scission se manifestèrent dès l'époque de David (II Sam., II, III, IV) ; elles aboutirent après la mort de Salomon (935) et grâce à la maladresse de son successeur (I Reg., XII, 1-19). Il y eut désormais, au lieu d'un empire qui pouvait devenir très important, deux petites nations vouées à l'impuissance. Au Nord se forma le royaume qui garda le nom d'Israël ; il réunit dix des tribus. Après les premières difficultés de l'organisation, il arriva, au commencement du IXe siècle, à un haut degré de prospérité et sut s'y maintenir près de cent cinquante ans; puis une série de changements de dynasties le précipita vers la ruine que les Assyriens consommèrent en 722 (II Reg., XVII). Pendant ce temps, Jérusalem restait le chef-lieu du royaume du Sud, formé des deux tribus de Juda et de Benjamin (I Reg., XII, 20, 21). Les débuts furent pénibles; la situation s'améliora lorsque les rois de Juda consentirent à s'allier avec ceux d'Israël ; mais la période la plus glorieuse fut celle qui suivit la prise de Samarie. Juda ne devait disparaître qu'en 586, sous les coups des Chaldéens de Nabuchodonosor (II Reg., XXV).

46. Parmi les sources qui peuvent nous servir à reconstituer l'histoire de cette période, il faut encore mentionner les documents de l'Hexateuque. Souvent en effet, ils parlent de la situation qui sera faite aux enfants d'Israël après leur entrée en Canaan ; d'autre part,

(1) Elle ne fut véritablement réduite qu'avec la prise de Jérusalem.

(2) Saül eut encore à lutter contre les Ammonites (I Sam., XI) et les Amalécites (I Sam., XV) ; quant aux Philistins, ils ne furent réduits que du temps de David (I Sam., XIV, XVII; II Sam., V, 17-25)

dans la mesure où l'on peut établir que telle législation était en vigueur à une époque donnée, on peut s'en servir pour retracer la physionomie religieuse et morale de cette période. Après l'Hexateuque, il faut mentionner les autres livres historiques, Juges, Samuel, Rois, Chroniques ; ils ont ceci de commun avec lui qu'ils sont composés d'après les mêmes procédés et utilisent de la même manière des documents plus ou moins facilement reconnaissables (1).

47. Enfin, grâce aux jugements qu'ils portent sur la société qui les entoure, les prophètes du VIIIe siècle, Amos et Osée en Israël, Isaïe et Michée en Juda, nous permettent, en nous faisant connaître le terme auquel il a abouti, de mieux comprendre le développement religieux des âges antérieurs.

(1) A la base des livres des *Juges* et de *Samuel* sont deux documents de peu de temps postérieurs aux événements qu'ils racontent, remontant peut-être au temps de David pour ce qui concerne la période des Juges, au IXe siècle ou à la fin du Xe pour ce qui regarde les origines de la royauté. De bonne heure, ces documents ont été fondus, par de premiers rédacteurs, en une histoire plus suivie de chaque période. Après la découverte du Deutéronome et avant la fin du VIIe siècle, de nouveaux rédacteurs ont repris ce travail et interprété l'histoire ancienne d'après les principes posés dans le Code nouvellement divulgué. Des « rédacteurs deutéronomistes » ont peut-être été les premiers à mettre en œuvre les documents qui sont à la base des livres des *Rois* : ceux qui sont explicitement mentionnés, les *Actes* de Salomon (I Reg., XI, 41) les *Annales des Rois d'Israël* (I Reg., XIV, 19 ; XV, 31 ; XVI, 5, 14, 27 ; XXII, 39, etc.), et les *Annales des Rois de Juda* (I Reg., XIV, 29 ; XV, 7, 23 ; XXII, 46, etc.) ; ceux qui, sans être désignés, se laissent aisément découvrir, comme les biographies des prophètes. Naturellement la rédaction du livre des Rois n'a pu être achevée en 600 ; elle a été complétée dans la suite par un récit des événements postérieurs à cette date. L'on admet généralement qu'avant de prendre la place qu'ils occupent dans le canon des Écritures inspirées, tous ces livres ont été, de la part d'un rédacteur, contemporain d'Esdras, ou au moins postexilien, l'objet de quelques revisions et remaniements qui leur ont donné leur forme actuelle. Vers la fin du IVe siècle, l'histoire d'Israël a été reprise, à un point de vue très particulier, par l'auteur des *Chroniques* ou *Paralipomènes* ; il a complètement négligé le royaume, schismatique, et il témoigne d'un intérêt unique pour ce qui concerne le culte.

48. Ce développement est en corrélation étroite avec les diverses phases de la vie sociale et politique du peuple de Dieu.

Pendant les premiers temps de l'occupation, le danger de l'influence d'une culture plus élevée qui menace Israël est particulièrement redoutable en matière de religion ; le caractère même de cette période de transition entre la vie nomade et la vie sédentaire ne peut que faciliter les compromis. Ils ne devaient pas seulement aboutir à l'introduction de certaines coutumes cananéennes dans la religion de Yahweh. Pour les Sémites, c'était surtout avec le sol que les dieux d'un pays déterminé avaient des attaches ; aussi devaient-ils être honorés non seulement par les habitants ordinaires de la région, mais encore par tous ceux qui venaient à y passer ou à y fixer leur séjour (I Sam., XXVI, 19, 20). Les Assyriens que Sargon établit dans le royaume du Nord, après la prise de Samarie, s'en souvinrent, et associèrent le culte de Yahweh, sur la terre duquel ils venaient résider, à celui de leurs divinités nationales (II Reg., XVII, 24-33). Il y avait à craindre qu'en se fixant en Canaan, Israël cédât à de pareils préjugés. On sait ce qui arriva. Un des documents les plus anciens du livre des Juges déclare que les nouveaux venus abandonnèrent Yahweh pour servir Baal et Astarté (Jud., II, 13) ; le rédacteur deutéronomiste nous les montre entraînés au culte, non seulement des dieux cananéens (Jud., II, 12; III, 7 ; VI, 10), mais encore des idoles des peuples voisins, Ammonites et Philistins, Araméens et Moabites (Jud., X, 6). Que de telles apostasies vinssent à se renouveler fréquemment ou à se prolonger pendant longtemps, et Yahweh allait être bien vite ravalé au rang des dieux locaux. Les interventions des Juges furent aussi précieuses dans le domaine religieux que dans le domaine politique. En ranimant dans les tribus le sentiment de l'unité nationale, ils ne pouvaient manquer de ranimer celui de l'unité religieuse (Jud., V, 2-5, 9-11, 13-15, 20, 23, 31 ; VII, 18, 20) : les mêmes événements du Sinaï n'avaient-ils pas été le principe de l'une comme de l'autre ? C'est au nom de Yahweh que se levaient tous les défenseurs de l'indépendance, en son nom qu'ils combattaient,

à lui qu'ils faisaient l'honneur de la victoire. Et ainsi les liens très spéciaux qui unissaient Yahweh à Israël échappaient à un complet oubli.

49. L'institution de la royauté devait être, à cet égard encore, particulièrement féconde.

Grâce à l'intervention de Samuel lors du sacre de Saül (I Sam., IX, 14-X, 1), il apparut clairement que le nouveau régime était l'œuvre de Yahweh lui-même. La mission du même prophète (I Sam., XVI, 1-13) et celle de Nathan (II Sam., VII) auprès de David consacrèrent, comme une élection divine, le choix de la dynastie qui devait à jamais gouverner le peuple choisi. D'autre part, l'onction conférait au roi le caractère d'un véritable lieutenant de Yahweh, tout pénétré de son esprit (I Sam., X, 9, 10 ; XI, 6 ; XVI, 13) et traité par lui comme un fils (II Sam., VII, 14). Aussi bien, les premiers rois de la dynastie davidique eurent-ils à cœur de se comporter en représentants de leur Dieu ; le transport de l'arche dans la capitale que David s'était conquise (II Sam., VI), l'érection du Temple magnifique que Salomon éleva à côté de son palais (I Reg., V-VIII), l'organisation d'une liturgie somptueuse, capable de faire oublier celle des Cananéens, assurèrent définitivement le triomphe de Yahweh : il devenait à son tour et par voie de conquête le maître de l'ancien pays de Baal. La révélation fondamentale de l'Horeb avait ainsi sa place définitive à la base de toute la la religion d'Israël.

50. Ce n'est pas à dire que David et Salomon aient ramené le culte de Yahweh à sa pureté; à partir de cette date, le développement religieux va revêtir un caractère très particulier. Longtemps encore, Israël demeurera fidèle à beaucoup d'idées appartenant au vieux fonds sémitique que ses ancêtres lui ont légué. Cependant l'on verra se faire jour et gagner du terrain d'autres idées qui ont leur point de départ dans la révélation du Sinaï, se développer certains des rites et autres usages que consacrent les codes de la Loi ; mais souvent ces idées et ces pratiques auront grand'peine à se dégager des influences qu'exerceront sur elles des idées et des pratiques analogues, en vigueur dans le milieu cananéen.

A cet égard d'ailleurs le schisme ne sera pas sans influence. Certes le royaume de Juda sera loin de suivre la direction que les premiers rois auront imprimée au peuple de Dieu ; mais le mal n'y sera ni si profond ni si incurable que dans le royaume d'Israël, soustrait de propos délibéré à l'influence de Jérusalem (I Reg., XII, 26-33).

51. Et avant tout, quelle idée se fait-on de Yahweh ? Une pensée domine toutes les autres. Les Israélites sont convaincus que leur Dieu intervient perpétuellement dans leur histoire. On lui attribue la sortie d'Égypte, la prise de possession de Canaan (1), mais aussi les délivrances du temps des Juges (Jud., III, 10, 28 ; IV, 15 ; VI, VII, 15, 22, etc.) et, pour des époques plus récentes, l'institution de la royauté (I Sam., VIII, 9, 22) et le choix de la famille davidique (I Sam., XVI, 1-13 ; II Sam., VII, 11-16) ; bien plus, on n'ignore pas que le schisme lui-même est son œuvre (I Reg., XI, 31-39). Dans l'ordre religieux, on sait qu'il a fixé la date de la construction du Temple (II Sam., VII, 13 ; I Reg., V, 5), après avoir choisi le lieu de son séjour (I Reg., VI, 12, 13) et marqué la place de son autel (II Sam., XXIV, 18-25). Mais ce n'est pas assez que Yahweh intervienne en ces circonstances solennelles ; son action est de tous les instants. On la signale surtout en temps de guerre : l'armée d'Israël n'est-elle pas l'armée de Dieu (I Sam., XVII, 36)? N'est-ce pas de lui que l'on attend le salut? Ne sait-on pas qu'il peut le procurer avec un petit nombre de soldats comme avec un grand nombre (Jud., VII, 2-7), et rendre le jeune David vainqueur du géant redoutable (I Sam., XVII, 41-51)? Aussi fait-on remonter vers lui l'honneur de la victoire (Jud., III, 10, 28; IV, 6, 9, 14, 15; etc.) et les tristesses de l'échec (I Sam., IV, 10, 11 ; cf. II, 34). Mais on n'oublie pas non plus, au temps de la paix, qu'on lui en est redevable, ainsi que du repos et de la gloire (I Reg., V, 4; X, 23-29).

Que si la vie du peuple est à ce point dépendante de Yahweh, rien de surprenant à ce qu'on le consulte et qu'on le prie. En arrivant en Canaan, les tribus lui

(1) Le livre de Josué, avec les nombreux miracles qu'il raconte, est rempli de cette idée.

demandent où chacune doit s'installer (Jud., I, 1-3) ; David (I Sam., XXIII, 9-12 ; XXX, 7, 8 ; II Sam., II, 1, 2; V, 19, etc.) et Josaphat (II Reg., XXII, 5-28) l'interrogent avant leurs entreprises. Aux heures critiques de la période des Juges, le peuple fait monter vers lui des cris suppliants (Jud., III, 9, 15 ; VI, 6, 7 ; X, 10, etc.) ; plus tard, Samuel intercède près de lui en faveur de la nation (I Sam., VII, 5, 9; VIII, 6) ; David s'en remet à lui du succès de ses guerres (I Sam., XXIV, 13-16, 22; XXVI, 9-11). Israël sait encore, pour lui rendre grâces, trouver des accents aussi lyriques que ceux du cantique de Déborah (Jud., V).

On serait tenté de n'avoir que des admirations pour une conception aussi précise de l'action de Yahweh dans la vie de son peuple. Il arrivera pourtant qu'au VIIIe siècle les prophètes reprocheront à Israël de méconnaître le véritable caractère de Dieu. Cela peut tenir à ce que l'on avait, à cette époque précise, perdu le sens de ces interventions providentielles. Mais cela tient plus vraisemblablement à ce qu'on les considérait sous un jour trop imparfait. Israël est porté à faire de soi-même le centre trop exclusif des attentions divines, à croire que seul, parmi les nations, il attire les regards de son Dieu, et que Yahweh ne peut que travailler au mieux de ses intérêts. N'est-ce pas ainsi que pense chacun des peuples voisins à propos de ses dieux ? Aussi Amos se préoccupera-t-il avant tout de rappeler à Israël que son Dieu est aussi le Dieu des étrangers qui se meuvent dans son horizon (Am., I, 3-II, 3) et qu'à certains égards, la nation choisie ne compte pas plus, aux yeux de Yahweh, que les Philistins ou les Araméens (Am., IX, 7).

52. C'est surtout dans l'action de Dieu auprès des siens que se manifestent ses attributs. Sa *toute-puissance* d'abord : Yahweh est un souverain : on l'appelle *mélǩ* (1), roi. On n'hésite même pas à lui donner le titre de *ba'al* (2), maître,

(1) Cf. les noms théophores Malki'èl, Gen., XLVI, 17; Malkiyah, Jer., XXI, 1, XXXVIII, 6; etc. ; Élimélék, Ruth, I, 2.

(2) Cf. les noms théophores 'Išba'al, I Chron., VIII, 33 (il s'agit d'un fils de Saül ; son nom fut ensuite changé en 'Išbošét = homme de la honte) ; Mérîbba'al, fils de Jonathan (devenu Miphiboset), I Chron., VIII, 34.

époux ; ce terme, qui n'est en lui-même qu'une simple épithète, prête à de périlleuses confusions et sera prohibé dans la suite (Os.,II, 16). Avec la toute-puissance de Yahweh, on mentionne encore : — sa *science* : il connaît les secrets des cœurs (I Sam., XVI, 7), il sait l'avenir et peut prévoir toutes les péripéties d'une guerre (I Sam., XXIII, 9-12) ; — sa *sagesse* : elle lui permet de tout organiser selon un plan bien concerté et en vue de sa gloire ; il en peut d'ailleurs communiquer une part à Salomon (I Reg., IV, 29); — sa *véracité* : il est fidèle en ses promesses (I Reg., XV, 4, 5) ; il est le protecteur attitré des serments (I Reg., II, 23) ; — sa *justice*, qu'il exerce, à la vérité, surtout en faveur d'Israël, mais qui lui fait rendre à chacun selon ses œuvres (I Sam., XXVI, 23), demander compte du sang répandu (I Reg., II, 32-34), se réserver la vengeance et le châtiment (I Sam., XXIV, 13-16, 22, 23).

Mais, par-dessus tout, on aime à voir en Yahweh une personnalité éminemment vivante. Une des formules les plus usuelles dans les serments se réfère à la vie de Yahweh (I Sam., XXV, 34 ; XXVI, 10). On traduit d'une manière très frappante cette activité dans les anthropomorphismes : Yahweh apparaît en proie, tantôt à la colère (Jud., II, 14, 15 ; III, 8, etc.), tantôt à la pitié (Jud., II, 16, 18). Il dit bien à un moment donné qu'il maintiendra ses plus dures sentences (Jud., II, 13, 14), qu'il n'est pas un homme pour revenir sur ce qu'il a dit (I Sam., XV, 29); puis l'heure arrive où il ne peut plus supporter la détresse de son peuple (Jud., X, 16). Il y a même des formes spécialement intenses de l'activité divine à propos desquelles on parle de l'*esprit de Yahweh* : il se répand sur Jephté (Jud., XI, 29) et Gédéon (Jud., VI, 34), et ils sont remplis de force pour sauver Israël ; sur Samson (Jud., XIII, 25 ; XIV, 6, 19; XV, 14), et il tue les lions, il rompt les cordes dont il est enchaîné ; sur Saül (I Sam., XI, 6), et sa colère s'enflamme. Surtout l'esprit se répand sur les prophètes (I Sam., XIX, 20 ; II Sam., XXIII, 2, etc.) et leur confère les prérogatives de leur fonction. Il ne s'agit pas ici d'une hypostase, mais d'une puissance plus énergique de l'action divine.

Nous ne pouvons oublier, à propos des attributs divins, que le Dieu du Sinaï revêt encore des traits qui inspirent la

terreur : il est redoutable dans les anathèmes (Jos., VI,17, 18; I Sam., XV, 18) qu'il prononce contre des villes entières, dans les exterminations de faux prophètes qu'Élie (I Reg., XVIII, 40) ou Élisée ordonnent en son nom. Au moins peut-on dire que déjà les Israélites commencent à se faire une assez juste idée de ceux d'entre ses attributs que Dieu voulait faire connaître sous l'ancienne loi. Et pourtant les prophètes du VIIIe siècle reprocheront à leurs auditeurs la méconnaissance de la véritable nature de Yahweh (Am., V, 6; Os., IV, 1; Is., I, 3). Il est possible que plusieurs des traits que nous avons relevés aient été accusés par les rédacteurs des Livres saints avec plus de force qu'ils ne l'étaient dans l'esprit de leurs héros. Il se peut aussi qu'ils n'aient pas tous été saisis par la masse populaire. Toutefois, aux yeux des prophètes, ce qui manquait surtout aux Israélites, c'était un sens exact des exigences morales de leur Dieu, non que l'attribut de sainteté fût inconnu (I Sam., VI, 20), non qu'il manquât de se traduire par des exigences morales : les jugements portés sur les causes des revers d'Israël (Jud., II, 6-23), surtout l'attitude de Nathan envers David adultère (II Sam., XII, 1-12), d'Élie envers Achab meurtrier (I Reg., XXI) en témoignent. Plus souvent toutefois, la masse considère la sainteté comme simple synonyme de transcendance, de grandeur intangible, d'inaccessibilité (I Sam., VI, 20; II Sam., VI, 9, 10) ; des épisodes tels que celui des Bethsamites atteints pour avoir regardé l'arche (I Sam. VI, 19), d'Ozza frappé de mort pour l'avoir touchée afin de l'empêcher de tomber (II Sam., VI, 6-8), pouvaient aisément développer de pareils sentiments.

53. Si attentif que soit Israël à ce que Dieu fait pour lui, il ne s'interdit pas de jeter un regard sur l'univers qui l'entoure. Le monde matériel n'échappe pas à l'empire de Yahweh. Avant tout il lui doit l'existence ; depuis de longs siècles, la foi d'Israël se nourrit sur ce sujet des idées exprimées, dans les deux récits de la création. Celui du document yahwiste (Gen., II, 4^b-24) pose comme point de départ et d'une manière générale que Yahweh a formé le ciel et la terre (Gen., II, 4^b); mais il ne raconte pas le détail de cette œuvre divine. Il nous transporte à une date où il n'y a encore ni arbrisseau des champs, ni

herbe, où Dieu n'a pas encore fait pleuvoir sur la terre, où il n'y a pas d'homme pour la cultiver; on voit seulement une vapeur monter du sol et en arroser la surface (Gen., II, 5, 6). Vient alors le tableau de la création de l'homme (Gen., II, 7). Pour lui faire un séjour digne de lui, Yahweh plante le jardin d'Éden et fait pousser la végétation, toute espèce d'arbres agréables à voir et aux fruits savoureux (Gen., II, 8-17). Pour que l'homme ne soit pas seul, le créateur forme de la terre tous les animaux des champs et tous les oiseaux du ciel (Gen., II, 18-20). Enfin, comme il ne se trouve pas encore près de l'homme un être semblable à lui, Yahweh forme la première femme de la côte d'Adam endormi (Gen., II, 21-24). On a bien des fois admiré la grandeur et la simplicité de ce récit qui donne tant de relief au dogme créationniste. Il ne présente que des analogies assez reculées avec les mythes babyloniens de l'origine des choses. Certaines croyances populaires de l'époque donneraient lieu à des rapprochements bien plus précis : tel le thème de la lutte de Yahweh contre les monstres de la mer, dans lequel Rahab et Léviathan apparaissent assez nettement comme des succédanés de Tiamat. Plus tard, divers psalmistes aimeront à recueillir ces données à titre de pur ornement littéraire (Ps. LXXXIX, 9; LXXIV, 12-17).

54. Du ciel, sa véritable demeure, Yahweh domine le monde qu'il a créé et le maintient à l'existence. Il dirige le mouvement des astres (Jos., X, 12-15; Jud., V, 20), fournit les réservoirs de la pluie, de la neige et de la grêle, fait s'élever les nuages et éclater les tempêtes. Sur terre, il remplit les étangs, fait couler les fleuves; il fait croître l'herbe, le froment et l'orge, fructifier la vigne et le figuier. C'est à lui qu'on demande les bénédictions du sol, c'est lui qu'on invoque contre les divers fléaux (I Reg., VIII, 35-40). Certains phénomènes trahissent des interventions plus spéciales : qu'il tonne, c'est Yahweh que l'on entend (Ps. XXIX ; Jud., V, 4), ce sont ses chars qui se mettent en marche, et l'on se demande anxieusement si c'est pour le bien ou pour le mal ; le tremblement de terre est plus mystérieux encore et plus redoutable, et l'éclipse présage les derniers malheurs (Jud., V, 4 ; Am., VIII, 8, 9; I Reg., XIX, 11,12). A cette autorité de Dieu sur le monde physique se

rattache le pouvoir illimité des signes : à son gré, Yahweh peut produire les phénomènes en dehors de leurs circonstances normales. Gédéon veut un miracle, et la rosée tombe dans les limites qu'il a fixées (Jud., VI, 36-40). Samson a soif ; à sa prière, Yahweh fait jaillir l'eau du rocher (Jud., XV, 19). La pluie est aux ordres du prophète Élie (I Reg., XVII, 1 ; XVIII, 1, 41-45). Ce grand thaumaturge multiplie en temps de famine la nourriture, le pain, la farine et l'huile (I Reg., XVII, 8-16 ; cf. II Reg., IV) ; ainsi qu'Élisée, son disciple, il rappelle les morts à la vie (I Reg., XVII, 17-24 ; cf. II Reg., IV, 18-37).

55. Les prodiges signalent d'une manière très frappante l'intervention de Yahweh ; en certains cas néanmoins sa présence devient plus sensible. Les apparitions tiennent une grande place dans les livres historiques de la Bible. La Genèse en raconte pour l'époque patriarcale (Gen., XII, 7 ; XVIII, etc.) ; Moïse en est favorisé au temps de l'Exode (Ex., III, IV, XIX) ; il y en a dans la période des Juges (Jud., VI ; XIII, 3) et des Rois (I Reg., XIX, 9-18; XXII, 19-23). C'est presque toujours sous forme humaine que se font ces manifestations. A l'origine, on disait peut-être simplement que l'on avait vu Yahweh. Mais, de bonne heure, on éprouva parfois le besoin de préciser que la forme extérieure et éphémère ne lui était pas tout à fait identique, ne limitait pas entièrement son existence. De là l'usage d'un terme spécial pour désigner l'apparition. Comme les autres esprits revêtaient, eux aussi, une forme humaine pour se manifester sur terre, une même appellation, celle de *mal'àk* ou ange, servit à désigner toutes les apparitions d'êtres célestes ; on eut soin toutefois, quand il s'agissait de Dieu, d'ajouter à ce terme un complément : *mal'àk 'ᵉlôhîm* (Gen., XXI, 17 ; Jud., VI, 20, etc.), ange de Dieu, ou *màl'ak Yahweh* (Gen., XVI, 7, 9 ; Ex., III, 2, etc.), ange de Yahweh. La distinction, que l'on avait perçue entre Dieu et son apparition transitoire, fut parfois accentuée avec une certaine emphase : il arrive que l'ange parle de Yahweh comme d'un tiers (Jud., VI, 12) ; dans un récit de l'Exode, Yahweh déclare qu'il va demeurer au Sinaï et déléguer son ange auprès d'Israël (Ex., XXIII, 20, 23). Mais le plus souvent les récits

consacrent l'identité foncière de l'ange et de Yahweh; on attribue assez indistinctement les détails d'un même épisode à l'un ou à l'autre (1). Peut-être qu'en certains cas, l'on affecte de faire remonter à Yahweh les actes au caractère plus spirituel ou plus miraculeux, et de faire intervenir l'ange pour ce qui suppose des relations plus immédiates avec le monde matériel (2). Déjà, dans le récit yahwiste du départ du Sinaï, la face, *panîm* (Ex., XXXIII, 5, 14), et la gloire, *kâbôd* (Ex., XXXIII, 18), de Yahweh jouent le même rôle que l'ange ; mais dans le Code sacerdotal et dans le récit de la dédicace du Temple, la gloire de Yahweh désigne la vision de fumée ou de flamme qui, sur le Sinaï ou au sanctuaire, signale la présence divine (Ex., XVI, 7, 10 ; XXIV, 16, 17 ; I Reg., VIII, 11).

56. Au ciel où il réside et sur la terre où il vient, Yahweh a des esprits pour courtisans; il y en a toute une armee. Ce n'est pas pour cette raison toutefois qu'à l'origine Yahweh fut appelé le Dieu des armées. Cette locution, qui appartient surtout au langage prophétique, se rencontre une trentaine de fois dans les livres de Samuel et des Rois. Les textes anciens la mettent en rapport, d'une part avec l'arche (I Sam., I, 3, 11 ; II Sam., VI, 2, 18), d'autre part avec les guerres qu'Israël engage ou soutient contre ses ennemis (I Sam., IV, 3, 4). Pour ne citer qu'un trait, David déclare à Goliath qu'il vient à lui au nom de Yahweh des armées, au nom du Dieu des bataillons d'Israël (I Sam., XVII, 45). On donnait donc à Yahweh le titre de Dieu des armées pour affirmer avant tout qu'il était le chef des légions de son peuple, que tant de fois l'arche sainte avait conduites au combat et au triomphe. Mais, à la fin de la période qui nous occupe, un sens nouveau tend à prévaloir. Consulté par les rois Achab et Josaphat sur l'issue d'une guerre contre les Syriens, le prophète Michée, fils de Yemlah, raconte une vision dont il a été favorisé. Il a vu Yahweh sur son trône et, près de lui, à droite et à gauche, toute l'armée du ciel (I Reg., XXII, 19) ; la vieille locution va désormais désigner Yahweh comme le chef des esprits

(1) Cf. l'histoire de la vocation de Gédéon, Jud., VI.
(2) Cf. surtout l'épisode de l'ânesse de Balaam, Num., XXII, 21-35.

célestes, ses assesseurs et au besoin ses conseillers (I Reg., XXII, 20), et elle servira à mettre en relief sa toute-puissance. Ces esprits supérieurs sont très nombreux : que Yahweh siège sur son trône ou qu'il se déplace, il est au milieu des saintes myriades (Deut., XXXIII, 2). Ils participent à la sainteté divine au moins en tant qu'elle inclut la transcendance et l'inaccessibilité : Josué quitte ses sandales dans le lieu que sanctifie la présence du chef des armées de Yahweh (Jos., V, 16). Pour bien marquer qu'ils se meuvent dans les sphères supérieures et que, par leur nature, ils se rapprochent de Dieu plus que des hommes, on continue de les appeler fils de Dieu, *bᵉnêy ʾᵉlôhîm* (Gen., VI, 2, 4), ou peut-être même *ʾᵉlôhîm* (Ps. VIII, 6). Ces esprits ont souvent des messages à remplir auprès des hommes. Jacob les voit, sur l'échelle merveilleuse, qui descendent vers la terre accomplir leurs missions et qui remontent ensuite rendre leurs comptes à leur maître céleste (Gen., XXVIII, 12). Ils viennent ici-bas tantôt pour la bénédiction et tantôt pour la malédiction; les deux anges qui accompagnent Yahweh aux chênes de Mambré le laissent auprès d'Abraham, pendant qu'ils vont punir Sodome et sauver Loth (Gen., XIX). A certains jours de combat, on voit dans les airs des chars et des chevaux de feu : les anges qui les montent luttent en faveur d'Israël (II Reg., VI, 17). A raison de ces fonctions, les esprits célestes sont souvent appelés *malʾâkîm*, messagers. On distingue déjà parmi eux des catégories et notamment les chérubins. Le récit de la chute et un oracle d'Ézéchiel nous montrent ceux-ci comme les gardiens de la demeure et de la personne divines (Gen., III, 24; Ez., XXVIII, 14, 16); les ornements du Tabernacle portatif et du Temple sont à interpréter dans le même sens (Ex., XXV, 18-22; XXVI, 31; XXXVI, 8, 35; I Reg., VI, 23-28, 29-35). Ailleurs ils apparaissent comme les porteurs de la divinité ou de son char (Ps. XVIIII, 11 ; cf. I Sam., IV, 4).

57. Parmi les êtres terrestres, c'est sur l'homme que se concentre principalement l'attention. Israël professe toujours, sur l'origine de l'humanité comme d'ailleurs sur sa condition actuelle, la foi qui trouve son expression dans les premiers chapitres de la Genèse. Le récit de la

création, dans le Code sacerdotal aussi bien que dans le document yahwiste (Gen., I, 26-30 ; II, 7, 8), nous montre en Adam le roi de l'univers, le maître de tout ce qui vit et se meut ici-bas. De plus, un verset du récit yahwiste (Gen., II, 7) nous renseigne avec une grande précision sur sa nature : Yahweh, nous dit-il, a façonné l'homme de mottes de terre, il a soufflé dans ses narines un souffle de vie, et l'homme est devenu un être vivant. Ainsi l'homme se compose de deux éléments. L'un est matériel et tiré de la terre ; c'est le corps, ou la chair, selon la signification précise du mot *bâśâr*. Quant à l'élément spirituel, il est désigné par deux noms. On l'appelle *nép*ʰ*és*, mot que l'on peut traduire, mais seulement d'une manière approximative, par âme. Le *nép*ʰ*és* est considéré comme distinct du corps; on ne mange pas le sang avec la chair pour ne pas manger le *nép*ʰ*és* avec la chair (Deut., XII, 16, 23). Il apparaît comme le principe de vie, au point que souvent on use de ce mot pour exprimer la vie elle-même (Gen., XLIV, 30; Ex., XXI, 23; II Sam., I, 9; XIV, 7). Il est aussi principe d'opération et, à ce titre, il englobe tout ce que nous appelons facultés de l'âme : on lui attribue les sentiments, les actes de l'intelligence et de la volonté (Ps. CVII, 9 ; Deut., X, 12 ; Jer., VI, 8; Ps. CXXXIX, 14, etc.). Il en vient à désigner le *moi* lui-même (Ps. VI, 6; XXXIV, 23). Son siège est le plus souvent placé dans le sang ; à mesure en effet que le sang s'écoule, la vie va s'affaiblissant (Deut., XII, 16, 23). A côté de ce premier terme, on trouve le mot *rûᵃḥ*, ou esprit, qui à son tour désigne le principe de vie — la vision des ossements desséchés, dans Ézéchiel, est significative à cet égard (Ez., XXXVII, 1-10) — et le principe d'opération (Job, XX, 3 ; Prov., XVII, 22, etc.), qui, en somme et malgré certaines distinctions secondaires, est synonyme de *nép*ʰ*és*. Or d'où vient l'esprit de l'homme ? Le récit yahwiste de la création nous montre Dieu qui répand dans les narines de la statue d'argile son propre souffle — le terme employé, *nᵉśâmâḥ*, est synonyme de *rûᵃḥ* — et c'est alors que l'homme acquiert la vie ; l'esprit de l'homme est une communication de l'esprit de Dieu. Il y a bien à cet égard quelques analogies entre l'homme et l'animal ; de ce dernier aussi le corps est tiré

du sol (Gen., II, 19), et c'est l'esprit de Dieu qui lui donne la vie et la lui maintient (Ps. CIV, 29, 30). Mais nulle part il n'est question, à propos de l'animal, d'une communication aussi immédiate et aussi intense du souffle divin qu'à propos de l'homme.

58. Aux yeux des Israélites les conditions actuelles de l'humanité ne sont pas primitives ; le récit de la chute explique leur origine (Gen., III). Placé dans le jardin d'Éden, qui apparaît comme la demeure privilégiée de Yahweh ici-bas, l'homme était appelé à vivre en son intimité, à le rencontrer sans cesse et à s'entretenir avec lui (Gen., II, 16, 18, 23 ; III, 8-10). Dans un pareil état, l'homme ne pouvait qu'être heureux ; travaillant une terre d'une exceptionnelle fécondité, il y trouvait sans peine sa nourriture et son agrément (Gen., II, 9); il n'avait rien à redouter des animaux. Souffrance et maladie lui étaient inconnues; il ignorait même cette dégénérescence morale dont la pudeur est le signe (Gen., II, 25). De par sa constitution, l'homme devait mourir et retourner à la terre de laquelle il avait été tiré (1) ; mais la malédiction qui fait de la mort le châtiment du péché, témoigne que Dieu avait gratifié Adam du don de l'immortalité. Aussi bien Dieu lui-même se chargeait d'entretenir sa vie comme d'ouvrir son âme à la connaissance des secrets de la nature et la vie morale. On sait quelle fut la suite du mouvement d'orgueil qui poussa Adam et Ève à vouloir devenir semblables à Dieu (Gen., III, 5). Les yeux de l'homme s'ouvrirent et la perte de son innocence éveilla des sentiments nouveaux (Gen., III, 7, 10, 11). Puis les malédictions divines déchaînèrent tous les maux dont gémit l'humanité. Mal physique du travail pénible (Gen., III, 17-19), de la maladie, de la souffrance qui commence au premier instant de l'existence (Gen., III, 16; Sap., VII, 3). Mal moral : l'homme apporte ici-bas les plus mauvais instincts; il boit l'iniquité comme l'eau (Job, XV, 16), il ne saurait être juste devant Dieu ni pur en sa présence (Job, XV, 14). Cette faiblesse devient même à l'occasion une circonstance atténuante

(1) Gen., III, 19. L'allusion à II, 7, semble claire et paraît bien indiquer que l'homme n'a été créé immortel que par privilège.

(Gen., VIII, 21) : qu'attendre d'un impur qui provient lui-même d'un être impur (Job, XIV, 4), de quelqu'un qui naît dans le péché et que sa mère y a conçu (Ps. LI, 7) ? De telles idées comptent pour l'histoire de la doctrine du péché originel.

59. Mais il y a plus grand mal. Nos jours s'élèvent à soixante-dix ans et, dans leur pleine mesure, à quatre-vingts ans (Ps. XC, 10); puis il faut mourir. Quand un homme meurt, on accomplit les rites du deuil. On le pleure, on se lamente sur son départ, on baise son cadavre en signe d'adieu (Gen., L, 1) ; rien en tout cela que de très naturel. Sous l'influence du même sentiment, on multiplie les actes qui, en toutes circonstances, témoignent du regret et de la douleur ; on déchire ses habits (Gen., XXXVII, 34; Job, I, 20), on enlève sa chaussure (Ez., XXIV, 17), on coupe ses cheveux (Jer., XVI, 6), on se revêt du sac (Gen., XXXVII, 34), on se voile la tête (II Sam., XIX, 4), on se couvre de cendre et de poussière (Jos., VII, 6), on se fait des incisions (Jer., XVI, 6), on jeûne (I Sam., XXXI, 13). Le moment venu de se séparer du cadavre, on l'inhume et on veille à lui assurer un asile à jamais inviolable ; la crémation, d'un usage très rare, aura elle-même pour complément l'ensevelissement des restes épargnés par la flamme (I Sam., XXXI, 13). Même après la sépulture, le vivant a encore des devoirs envers le défunt : on lui offre des aliments (Deut., XXVI, 14) et l'on s'associe pour les repas funéraires (Jer., XVI, 7). Cependant que pense-t-on du disparu et du sort qui lui est fait ? La réponse à cette question semble parfois très simple ; le corps retourne à la poussière et Dieu reprend son esprit (Eccl., XII, 7). Plusieurs des usages funéraires toutefois témoignent nettement de la croyance à une véritable survivance. La sépulture a moins pour but d'éloigner le cadavre que d'assurer le repos à l'âme ; les offrandes attestent que toute vie ni même tout besoin ne sont pas supprimés. Il n'est pas jusqu'aux pratiques de la nécromancie qui ne déposent dans le même sens. Aucun de ces témoignages d'ailleurs ne permet de conclure qu'à un moment donné l'on ait pratiqué le culte et la divinisation des ancêtres ; les croyances relatives à la vie d'outre-tombe donnent une impression toute contraire.

60. Quoi qu'il en soit de leur identité foncière, le retour de l'esprit (*rûᵃḥ*) à Dieu n'entraîne pas la disparition complète de l'âme ou *népʰéš*. Le *népʰéš* ne subsiste pas avec cette plénitude d'être et de vie que nous attribuons à l'âme séparée du corps; il n'est plus qu'une ombre de lui-même, il n'a plus qu'une ombre de vie ; on ne l'isole pas d'ailleurs d'une ombre de sa chair. Le rendez-vous des principes spirituels est le *sᵉ'ôl* (Ps. XVI, 10; LXXXIX, 49 ; CXVI, 3), que l'on ne songe plus à confondre avec le tombeau ; ils y portent un nom nouveau, celui de *rᵉpʰà'îm* (Is., XIV, 9 ; XXVI, 19), dont l'étymologie la plus juste est peut-être encore celle qui le rattache au verbe *ràpʰà'*, être faible. Le sens du mot *sᵉ'ol* serait à son tour très difficile à préciser ; mais les synonymes employés dans la Bible, les descriptions qu'on en fait, montrent ce que les Israélites en pensaient. C'est le lieu de la destruction (Job, XXVI, 6), la prison souterraine (Job, XXVIII, 22), la demeure du silence (Ps. XCIV, 17), le pays des ténèbres et de l'ombre épaisse (Job, X, 21),... et nous voilà renseignés sur sa nature. Séjour immense — seule la sagesse divine est plus vaste (Job, XI, 8) — il est le rendez-vous de tous les hommes. Tel un monstre qui ouvre sa gueule pour engloutir l'humanité (Is., V ,14) : rois et princes, petits et grands s'y rencontrent (Job, III, 13-19); on y va tout naturellement à la fin de ses jours (Job, XXI, 13) et, quand on guérit d'une maladie mortelle, on est retiré de ses portes (Ps. XXX, 4). Séjour universel, le *sᵉ'ôl* est un séjour définitif : quiconque y descend n'en remonte pas, sa maison ne le connaît plus (Job, VII, 9, 10). De cette demeure suprême on redoute les abords et l'on s'approche avec tristesse. La pensée seule de ce pays de ténèbres fait frémir l'Israélite qui apprécie à un si haut degré la lumière de son beau ciel. Mais ce n'est pas tout. Dans le sombre séjour, l'âme est loin d'avoir son activité d'ici-bas ; c'est sur terre qu'il faut agir, car il n'y a ni action, ni réflexion, ni science, ni sagesse au *sᵉ'ôl* (Eccl., IX, 10). Satisfaction vague de se retrouver avec ses pères (Gen., XV, 15 ; XXV, 8, 17), souvenirs indécis du passé et de ses grandeurs (Is., XIV, 9-11), pensées confuses et ensommeillées, demi-réveils éphémères (Is., XIV, 10) : le *népʰéš* descendu là-bas

n'en demande pas davantage ; que la pythonisse le ramène un instant sur cette terre, et il est ébloui et troublé par la lumière (I Sam., XXVIII, 15). Ajoutons à cela la privation suprême ; au *s^e'ôl*, on ne voit plus Yahweh, on ne le loue plus : *Non infernus confitebitur tibi* (Is., XXXIX, 18)... *Non mortui laudabunt te, Domine* (Ps., CXV, 19)... C'est par un texte de psaume, peut-être tardif, que nous pouvons finir cette description. Longtemps, en ce domaine, l'Israélite en est resté à ses vieilles idées sémitiques ; les clartés de la révélation n'en ont que peu à peu dissipé les nuages . Un point toutefois est déjà acquis : le *s^e'ôl* n'est pas ici un royaume distinct; Yahweh y est souverain comme sur la terre et au ciel, il y envoie l'homme à l'heure qu'il lui plaît et il saurait au besoin l'en retirer (I Sam., II, 6; Os., XIII, 14; Am., IX, 2; Ps. XVI, 10).

61. Créé par Dieu, l'homme en dépend sans cesse, non seulement parce qu'il attend de lui la conservation de son existence, mais encore parce qu'il a des devoirs à lui rendre. Le premier de ces devoirs est celui de la religion. Dès le début du Décalogue, Yahweh apparaît comme le seul Dieu, le seul qu'Israël doive honorer (Ex., XX, 2, 3), comme un Dieu jaloux qui n'admet pas de rival (Ex., XX, 5). En présence de ce souverain, que sa sainteté transcendante et inaccessible fait redoutable, le sentiment fondamental de la religion ne peut être que la crainte respectueuse (*yir'at Yahweh*). Le Code de l'alliance ne renferme pas ce mot de crainte, qui prendra tant d'importance ailleurs ; mais il manifeste déjà une forme de ce sentiment : le respect dû au nom de Dieu qu'on ne doit pas prendre en vain (Ex., XX, 7). Tout en insistant sur la crainte (Deut., VI, 2, 13), le Deutéronome montre qu'elle est compatible avec un autre mouvement du cœur qu'elle semblerait devoir exclure, celui de l'amour : « Tu aimeras Yahweh ton Dieu de tout ton cœur, et de toute ton âme, et de toute ta force. » (Deut., VI, 5). On entrevoit dès lors quelle forme la prière de l'Israélite peut revêtir ; les psaumes les plus anciens du recueil trahissent à la fois les impressions de la crainte et les élans de l'amour ; ils donnent une grande place au repentir après la faute.

62. Parmi les manifestations plus extérieures de la religion, il faut rappeler d'abord celles qui gardent un caractère individuel et que nous avons déjà signalées pour des périodes plus anciennes : la circoncision (Ex., IV, 24-26), l'alliance (I Reg., V, 26), le serment (II Sam., XXI, 7; I Reg., I, 13), le vœu (I Sam., I, 11; Jud., XI, 30, 39). Il faut y ajouter celles qui ont trait à la nourriture et aux multiples observances concernant les animaux purs et les animaux impurs (Deut., XIV, 3-20). Mais la religion extérieure tend à revêtir un caractère national et collectif. Elle groupe le peuple aux sanctuaires pour les sacrifices.

63. C'est, en effet, de la pluralité des sanctuaires qu'il faut parler pour cette date. A la prendre en elle-même, cette pratique constitue déjà une déviation : au culte de la vie nomade semblaient devoir correspondre, après l'entrée en Canaan, les hommages rendus à Yahweh dans le seul sanctuaire où se conserverait le symbole authentique de sa présence, à savoir l'arche sainte. Mais cette déviation en entraînait d'autres, préjudiciables à la juste idée de l'unité divine et à la décence des emblèmes et des rites, qui échapperaient à la surveillance de l'orthodoxie centrale. Les Israélites négligèrent ces considérations. En arrivant en Palestine, ils retrouvèrent d'abord les lieux de pélerinages où leurs ancêtres avaient prié, où même, pendant le séjour en Égypte, les fils de Jacob n'avaient pas entièrement cessé de venir accomplir leurs devoirs de religion; Béthel, Bersabée, ainsi que Galgala (Am., IV, 4; V, 5), sanctifié par le souvenir du passage du Jourdain (Jos., IV, 19-24), devinrent les grands sanctuaires de la nation. Puis, lors des mélanges religieux avec les Cananéens, les Israélites se rendirent volontiers à leurs lieux de culte (Jud., II, 11); quand le peuple de Baal fut vaincu, il dut paraître naturel de consacrer ces autels à Yahweh (cf. Num., XXII, 41). Les sanctuaires étaient désignés sous le nom de *bâmàh* ou haut-lieu. Plusieurs d'entre eux se trouvaient, en effet, sur des hauteurs (1); mais le mot devint un terme consacré pour désigner toute espèce de lieu de culte, en quelque

(1) Tels, d'après leur nom même, Gabaa (I Sam., X, 5), Ramah (I Sam., XIX, 18).

endroit qu'il fût érigé. Dans la campagne on choisissait volontiers le voisinage d'une source (1) et l'ombrage d'un bois sacré (Os., IV, 13). Pour les villes, Jérémie parle d'autels aussi nombreux que les rues elles-mêmes (Jer., XI, 13); mais, en plus de ces chapelles, il y avait un sanctuaire officiel, situé assez souvent en dehors de la ville elle-même, et rendez-vous religieux de toute la population (I Sam., IX, 11-13).

64. Le haut-lieu constitue une enceinte sacrée, où l'on ne peut entrer sans certains titres particuliers, ou au moins sans avoir accompli diverses formalités. Les limites sont parfois naturelles ; une montagne tout entière ou une oasis peuvent être réservées à la divinité; en d'autres cas, on a recours à des barrières artificielles (cf. Ex., XIX, 12). Au sanctuaire, Yahweh est représenté par des statues sculptées, en bois ou en pierre, *pésél* (Jud., XVII, 3, 4), ou par des emblèmes en métal fondu, *massèkàh* (Jud., XVIII, 14 ; I Reg., XIV, 9) ; les prohibitions du Décalogue ont, à cet égard, été impuissantes contre les influences cananéennes. Tantôt ces statues représentent Dieu sous des traits humains, tantôt ils figurent ses attributs sous les traits d'un animal : les veaux d'or de Béthel et de Dan (I Reg., XII, 28-30) symbolisent Yahweh comme le principe de la fécondité qui se manifeste dans la nature. En certains cas au moins, l'*èphôd*, qui ailleurs désigne un vêtement sacré, apparaît certainement comme une statue (Jud., VIII, 27 ; I Sam., XXI, 9); elle sert à la consultation divine et semble avoir, même alors, pour complément les objets mystérieux connus sous le nom d'*ûrîm* et de *tummîn*(I Sam., XXII, 10; cf. XIV, 36-42 [texte à restituer]). Les *t^erap^hîm* sont aussi des statues de la divinité, servant à la consulter (Jud., XVII, 5 ; I Sam., XIX, 13, 16 ; Zach., X, 2). Plus central que les statues de formes diverses apparaît l'autel ou lieu du sacrifice (*mizbè^ah*). A l'origine, on répandait le sang de la victime sur la roche nue de la montagne sainte (Jud., VI, 20 ; XIII, 19) ; mais dans le haut-lieu, l'autel se dresse en face de l'image divine ; il peut consister simplement en une grosse pierre (I Sam., XIV, 33), ou être

(1) Ainsi en était-il de Bersabée, Gen., XXVI, 33.

construit de blocs non taillés, de morceaux de tuf entassés (Ex., xx, 24, 25). On sait quelle sainteté est attachée aux cornes de l'autel (I Reg., i, 50, 51; ii, 28), qui reçoivent les onctions faites avec le sang de la victime et peuvent protéger l'accusé qui vient les toucher. Près de l'autel se dresse la stèle de pierre (*massèbôh*); très distincte du bétyle, auquel allaient les hommages des Cananéens, elle tient plutôt de l'ex-voto (Os., iii, 4; x, 1, 2). Les patriarches en avaient érigé qu'ils avaient consacrées avec l'huile (Gen., xxviii, 18, 22); Moïse et Josué (Ex., xxiv, 4; Jos., ii, 20) avaient suivi leur exemple. Mais, dans les hauts-lieux, elles prenaient le caractère d'un emprunt fait au culte de Baal (Deut., vii, 5 ; xii, 3; xvi, 22; Ex., xxiii, 24) ou d'une imitation dangereuse; de là la défaveur avec laquelle les traita l'orthodoxie. Il en fut de même pour l'*ᵃsèràh* (Ex., xxxiv, 13; Deut., vii, 5, etc.), pieu sacré ou tronc grossièrement équarri et sculpté, lui aussi planté en terre près de l'autel; le danger d'un tel emblème, symbole héraldique du bois sacré, résultait du fait même que le terme qui le désignait était le nom propre de la déesse Astarté et de sa statue.

65. Tels étaient les hauts-lieux dont l'usage fut maintenu pendant de si longs siècles en Israël. Les fidèles y affluèrent au temps des Juges et aux premiers jours de la royauté, avant que le Temple ne fût bâti (I Sam., ix, 12 ; I Reg., iii, 4) ; on ne voit pas d'ailleurs que Salomon ait jeté sur eux l'interdit (cf. I Reg., iii, 2, 3). Après le schisme, le culte des hauts-lieux fut organisé comme culte officiel dans le royaume du Nord (I Reg., xii, 25-33); mais même en Juda, les rois les plus pieux — tels Asa et Josaphat (I Reg., xv, 14; xxii, 44) — les laissèrent subsister. Il fallait que ces souverains ignorassent le Deutéronome; peut-être, ainsi qu'on l'a prétendu, n'avaient-ils pour orienter leur vie religieuse que le Code de l'alliance (1) qui pouvait paraître sanctionner ces sanctuaires locaux. Même alors toutefois, le séjour de l'arche avait une haute prépondérance. Le lieu de culte de Silo (Jud., xxi, 19; I Sam., i, 3, 24; ii, 14; etc.) était un péleri-

(1) Une telle manière de voir les choses pourrait s'accorder sans difficulté avec l'interprétation que le P. Brucker donne du décret de la Commission Biblique sur l'authenticité du Pentateuque.

nage préféré, celui des grandes occasions. Mais ce fut surtout le Temple métropolitain qui attira davantage l'attention. Il apparut, peut-on dire, comme la demeure la plus officielle de Yahweh. Sa magnificence ne pouvait que renforcer cette conviction. Une première enceinte séparait du terrain profane la demeure du roi et celle de Dieu ; une autre enceinte limitait la cour au fond de laquelle se dressait l'édifice sacré (I Reg., VI, 36). Le Temple proprement dit se composait, au-delà du portique (I Reg., VI, 3), de deux salles. La première (I Reg., VI, 17), appelée le Saint, renfermait, avec les dix grands chandeliers (I Reg., VII, 49), la Table des pains de proposition et l'autel des parfums (I Reg., VII, 48). Une porte donnait accès au Saint des saints (I Reg., VI, 31-33); là, derrière deux immenses chérubins (I Reg., VI, 23-28), reposait l'arche (I Reg., VI, 19, 20). Il était difficile de rendre plus sensible la sainteté, la transcendance inaccessible de Yahweh. En avant du bâtiment sacré, se trouvaient l'autel des holocaustes (II Sam., XXIV, 25), la mer d'airain pour les ablutions des prêtres (I Reg., VII, 23-26), des bassins pour le lavage des victimes (I Reg., VII, 27-39).

66. Les desservants des lieux de culte étaient les prêtres; on leur donnait le nom de *kôhèn*, terme d'étymologie assez incertaine, tendant peut-être à mettre en relief l'idée de l'officiant qui se tient debout devant la divinité (1). La fonction principale du prêtre est l'acte liturgique du sacrifice (I Sam., II, 13-15); mais à lui aussi de consulter Dieu par l'*èphêd* (Deut., XXXIII, 8), à lui d'instruire le peuple des observances qui lui incombent (Deut., XXXIII, 10). En stricte rigueur, il semble qu'au temps des Juges, un laïque puisse sacrifier à Yahweh; Gédéon et Manué n'ont aucun scrupule à le faire (Jud., VI, 19 sv. ; XIII, 19). Plus tard, David et Salomon (II Sam., VI, 17-19 ; I Reg., III, 4 ; VIII, 62, 63), puis Élie (I Reg., XVIII, 30-38), agiront de même. Mais au temps les plus reculés du séjour en Canaan, on reconnaît ce privilège de la tribu de Lévi que nous avons signalé à propos des migrations du

(1) C'est du moins l'opinion de ceux qui rapprochent le mot *kôhèn* de la racine *kûn*.

désert. A Silo en particulier, le sanctuaire de l'arche est constamment desservi par des prêtres lévitiques (I Sam., I, 3, 9; II, 12 sv.). A plus forte raison en est-il de même dans le Temple de Jérusalem ; au temps de Salomon, les plus hautes fonctions deviennent l'apanage de la famille de Sadoc (I Reg., II, 35). Même dans les sanctuaires locaux, on reconnaît souvent le privilège de la famille sacerdotale : à l'époque des Juges, Micas préfère un lévite à son propre fils pour desservir sa chapelle domestique (Jud., XVII, 7-13). Ici toutefois une distinction s'impose. Dans le royaume de Juda, il semble que l'on ait été assez strict à cet égard ; c'est ce qu'indiquent l'attitude de Josias vis-à-vis des prêtres des hauts-lieux qu'il incorpore au clergé métropolitain (II Reg., XXIII, 8, 9), et aussi la manière dont en parle Ézéchiel (Ez., XLIV, 10-14). En Israël, la spécialisation des fonctions liturgiques fut beaucoup moins rigoureuse (I Reg., XII, 31) ; néanmoins on aimait à savoir que le sanctuaire de Dan était desservi par un clergé lévitique (Jud., XVIII, 30). Au moins au temple de Jérusalem, on se trouve en présence d'une certaine organisation hiérarchique. Un prêtre, en chef, qu'on appelle simplement aussi « le prêtre », est à la tête de tout le clergé ; Joiada au temps d'Athalie (II Reg., XI, 9), Urie dans les jours d'Isaïe (Is., VIII, 2), Helcias sous Josias (II Reg., XXII, 8), étaient investis de cette haute dignité. Les livres des Rois renferment quelques textes qui paraissent consacrer cette répartition du sacerdoce en deux ordres — prêtres et lévites proprement dits (1) — sur laquelle le Chroniqueur se plaît à tant insister (I Chron., XV ; XVI, 4-6, 37-42 ; XXIII ; XXIV ; XXVI ; II Chron., XI, 13-17; XXIII, 2, 6, 7; XXIV, 5, etc.). Enfin, au clergé proprement dit sont adjoints des serviteurs, Natinéens (I Chron., IX, 2; Esdr., VIII, 17; etc.), et autres, dont un grand nombre, — tels les Gabaonites (Jos.,

(1) On peut hésiter à prendre pour des lévites les « prêtres de second rang » dont parle II Reg., XXIII, 4; XXV, 18; il y aurait peut-être moins d'hésitations à avoir à propos des « gardiens du seuil » de II Reg., XII, 9; XXII, 4 ; XXIII, 4 ; XXV, 18 ; enfin il est question des prêtres et des lévites dans I Reg., VIII, 4.

IX ; cf. surtout vers. 27), sont étrangers à la famille de Lévi et même à la race d'Israël.

67. Les prêtres, nous l'avons dit, sont avant tout les ministres du sacrifice. Dieu a mis toute la création au service de l'homme ; il n'en reste pas moins l'auteur et, par suite, le vrai propriétaire de tout ce que l'homme peut utiliser. C'est pour reconnaître ce souverain domaine, c'est en même temps pour acquérir le droit d'usage, que l'Israélite offre à Dieu les prémices de tout ce qui, dans la vie nomade et dans la vie sédentaire, est pour lui d'un besoin journalier. Il s'en tient parfois à de simples offrandes. Les plus célèbres sont : celle des douze pains de présence ou de proposition, que l'on trouve en vigueur au sanctuaire de Nob (I Sam., XXI, 4-6) aussi bien qu'à Jérusalem (I Reg., VII, 48 ; II Chron., IV, 19) ; celle des premiers fruits du sol (Ex., XXII, 29 ; XXXIV, 26), des premiers grains, des premiers raisins arrivés à maturité, offrande qui paraît en rapport étroit avec certaines dîmes (Deut., XIV, 22-27) ; celle du premier-né de l'homme qui doit être racheté (Ex., XIII, 2, 12, 13 ; XXII, 29 ; XXXIV, 19, 20) ; celle du premier-né de l'âne qui, lui aussi, peut être sauvé (Ex., XIII, 12, 13 ; XXXIV, 19, 20). Mais bien plus souvent l'offrande est complétée par le sacrifice, *minḥàh* (I Sam., II, 17 ; XXVI, 19). Celui-ci a pour éléments essentiels l'immolation de la victime et sa destruction ; c'est au fond une offrande plus complète et plus définitive que les autres. Dans les sacrifices, *zébaḥ* (I Sam., II, 13, 29 ; III, 14 ; VI, 15), d'animaux, bœufs et moutons, le sang est répandu sur l'autel ou tout auprès (Ex., XXIV, 6 ; XXIX, 12 ; Deut., XII, 27 ; II Reg., XVI, 13, 15), et ainsi s'affirme plus explicitement le don de la vie à Dieu ; ainsi, d'autre part, se resserre l'alliance consacrée jadis par le sang. De ces sacrifices sanglants, le plus fréquent est celui qu'on appelle pacifique, *šélém* (Ex., XX, 24 ; XXXII, 6) ; on l'offre dans les fêtes traditionnelles (cf. Lev., XXIII) et pour les joies imprévues de la nation ou des individus (I Sam., X, 8 ; XI, 15 ; XIV, 32-34), dans les fêtes que chaque famille (I Sam., I, 3, 7, 21 ; XX, 6) ou chaque particulier veulent sanctifier par la religion, dans les vœux (Deut., XII, 6, 7) qu'ils veulent accomplir, et dans les sacrifices spontanés, *nᵉdàbôt*

(*ibid.*). En plus du sang répandu, une autre part de la victime est offerte à Dieu ; on la brûle sur l'autel (Ex., XXIII, 18; I Sam., II, 15, 16). Le reste est consommé au Temple dans un repas de famille (I Sam., I, 4, 8; IX, 12, 13, 18-24; XI, 15); le fidèle se met ainsi à la table de son Dieu pour manger les mets consacrés. Ce renouveau de l'union avec Yahweh entraîne le renouveau des liens qui rattachent l'Israélite à l'unité nationale tout entière. Parfois, et pour mettre davantage en relief l'idée du don et la reconnaissance du souverain domaine, la victime est totalement brûlée ; c'est l'holocauste *'ôlàh*, qui souvent accompagne le sacrifice pacifique (I Sam., VI, 14, 15 ; II Sam., VI, 17-19; I Reg., VIII, 62-64), et qui est offert seul en des circonstances douloureuses ou difficiles (Jud., VI, 20, 21 ; XIII, 23 ; I Sam., VII, 9). Les épisodes du vœu de Jephté (Jud., XI, 31), du sacrifice de Hiel de Béthel (I Reg., XVI, 34 ; cf. Mi., VI, 7), témoignent que, jusqu'au IXe siècle, on ne reculait pas encore, pour des cas extrêmes, devant des sacrifices humains. Holocaustes et sacrifices pacifiques avaient pour complément ordinaire des sacrifices non sanglants et des libations. Le mot *minḥàh* (cf. Ex., XXX, 9; XL, 29) est souvent employé, en un sens restreint, pour désigner les premiers : grains de blé rôtis (cf. Lev., II, 14, 15), fleur de froment mélangée avec de l'huile (cf. Lev., II, 1 ; VI, 5), gâteaux et galettes (cf. Lev., II, 4 ; VII, 9), etc.; l'encens tient une grande place comme accompagnement de ces diverses oblations. Les libations (*nésék*) de vin (cf. Ex., XXIX, 41 ; etc.) sont les plus fréquentes.

68. Chaque jour est consacré, à cette époque, par l'holocauste du matin (II Reg., XVI, 15) et le *minḥàh* du soir (II Reg., XVI, 15 ; I Reg., XVIII, 29). Chaque semaine est sanctifiée par le sabbat ; c'est la réserve faite à Dieu d'une part de ce temps qu'il met à la disposition de l'homme. Dans le code de l'alliance (Ex., XX, 8-11; XXIII, 12), dans la loi yahwiste (Ex., XXXIV, 21), comme dans le Deutéronome (Deut., V, 12-15), le repos, qui n'est pas purement humanitaire, est la forme précise de cette consécration. La manière dont ce repos est décrit le met en rapport avec la vie agricole qu'Israël commença de mener en Canaan ;

mais son institution remonte au moins jusqu'à l'Exode (Ex., XVI, 22-30; XX, 8-11); le code sacerdotal (Ex., XXXI, 13, 14) et Ézéchiel (Ez., XX, 12, 13, 20, 21, 24, etc.) y voient le signe le plus frappant de l'alliance de Dieu avec son peuple. Tous les mois a lieu la fête de la nouvelle lune ou néoménie ; véritable fête de la vie nomade, dans laquelle l'observation de l'astre et de ses phases tient une si grande place, elle a été conservée en Palestine. Pour la célébrer, on se met en état de pureté, puis on la sanctifie par des repas de famille (I Sam., XX, 5, 18, 24) ; elle dure deux jours (I Sam., XX, 27, 34). Pour chaque année, le code de l'alliance mentionne trois fêtes. Ces solennités sont marquées par des assemblées, *'ᵃṣàràh* (Deut., XVI, 18 ; Is., I, 13 ; Am., V, 21), par des pélerinages et des danses, *ḥag* (Ex., XXIII, 14, 16). Ce sont des temps consacrés, *mó'èd*, (Ex., XIII, 10, ; XXIII, 15 ; XXXIV, 18), qui sont en rapport avec la vie agricole. Au mois d'*àbîb* (avril; Ex., XXXIV, 18; XXIII, 15), alors qu'on peut mettre la faucille au blé ou à l'orge (cf. Deut., XVI, 9), on célèbre la fête des azymes : sept jours durant, on mange des pains sans levain, faits avec le blé nouveau. Un mois et demi plus tard, a lieu la fête de la moisson ; on offre les prémices de ce que la terre a produit (Ex., XXIII, 16; XXXIV, 22) et on mange des pains levés (cf. Lev., XXIII, 17). Enfin, quand on ramasse tout le fruit du labeur de l'année (septembre), on célèbre la fête de la récolte ou de la clôture du travail des champs (Ex., XXIII, 16 ; XXXIV, 22). Mais ces fêtes ont d'autres significations, elles commémorent de grands souvenirs. C'est surtout ce qui arrive pour la fête des azymes ; elle rappelle la sortie d'Égypte (Ex., XXIII, 15; XXXIV, 18) et les pains mangés en hâte sans qu'on leur donnât le temps de lever (Ex., XII, 39 ; cf. Deut., XVI, 3). Le rite de l'agneau pascal, vraisemblablement mentionné au Deutéronome (Deut., XVI, 2,5-7), paraît être, surtout en ce qui regarde l'onction des linteaux avec le sang de la victime, une vieille cérémonie (1) sanctifiée par Dieu lors de la plaie

(1) F. Martin, *Textes religieux assyriens et babyloniens, transcription, traduction et commentaire.* Paris, 1903. Voir *Introd.* p. XVII : « Dans une cérémonie exécutée pour le salut du roi, le *mashmashu* (prêtre) doit se rendre à la porte du palais pour immoler un mouton, « avec le

des premiers-nés ; le repas pascal rappelle cet épisode qui fut décisif pour le salut d'Israël. Rites et fêtes pouvaient exprimer les plus nobles sentiments de l'âme ; mais les prophètes du VIIIe siècle nous diront que ce culte extérieur n'est plus qu'un vain formalisme, désagréable à Yahweh.

69. En dehors du clergé hiérarchique, la religion israélite connaissait d'autres personnes consacrées à Dieu. C'étaient d'abord les naziréens; le signe fondamental de leur consécration était la longue chevelure sur laquelle le rasoir ne passait point (Jud., XIII, 5 ; I Sam., I, 11 ; Num., VI, 5). Ils menaient une vie abstinente, destinée à protester contre les abus de la vie sédentaire ; ils ne buvaient ni liqueurs fortes, ni vin, et ne mangeaient aucun produit de la vigne (Jud., XIII, 4, 7, 14 ; Num., VI, 3, 4) ; ils étaient astreints à des lois de pureté très rigoureuses (Num., VI, 6-12). Le vœu de nazirat était temporaire (Num., VI, 4, etc.); mais on connaissait des cas d'enfants consacrés dès le sein de leur mère et pour toujours à ce genre de vie (Jud., XIII, 7; I Sam., I, 11). Les Réchabites, qui appartenaient à cette tribu des Cinéens qui s'était (I Chron., II, 55) alliée aux Hébreux dès les premiers temps de leur histoire, donnaient, généralement dans le désert de Juda (1), un autre exemple de vie austère; Is avaient entièrement gardé les habitudes nomades; ils vivaient sous la tente, ne possédaient ni terres, ni vignes, n'ensemençaient pas de champs et ne buvaient pas de vin. Ils n'avaient d'autre lien que celui de leur commune origine; ils se réclamaient, comme de leur ancêtre, de Jonadab, fils de Réchab (Jer., XXXV, 6-10).

70. Mais, à côté des prêtres, ceux qui davantage attirent l'attention sont les prophètes. Ne songeons pas ici aux grands inspirés qui, sans doute, n'ont pas manqué à ces époques (2), mais qui n'ont été que les représentants les

sang de cet agneau il [oindra] les linteaux (?) et les montants de droite et de gauche de la porte du palais. »

(1) Au temps de Jéhu, on voit un Réchab dans le royaume du Nord, prêt à seconder le nouveau roi dans la suppression du culte de Baal (II Reg., X, 15).

(2) Tels furent : Déborah au temps des Juges; Samuel, Nathan, Gad, Ahias, Jéhu, puis Élie, Élisée, aux diverses périodes de la royauté.

plus augustes d'une institution. A l'origine, on distinguait les voyants des prophètes (I Sam., IX, 9). Les premiers (*rô'éh* ou *ḥôzéh*) étaient des personnages qui devaient à leur intimité avec Dieu de connaître (de voir) les choses ignorées du vulgaire ; on les consultait sur des objets égarés (I Sam., IX, 6), et l'on avait soin de leur offrir quelque honoraire en nature ou en espèce (I Sam., IX, 7, 8). En des circonstances solennelles, la vision était accompagnée d'extase : saisi par l'action divine et les yeux fermés aux choses d'ici-bas, un Balaam les ouvrait pour contempler la vision du Tout-Puissant (Num., XXIV, 3, 4, 16). Le prophète ou *nàbî'* est soumis à l'influence de l'esprit de Dieu qui le fait parler ou agir (I Sam., X, 6, 10; XIX, 20, 23), le transforme en un autre homme (I Sam., X, 6) ; c'est celui qui parle au nom de Dieu, ou mieux qui rapporte la parole de Dieu (I Sam., XV, 16; II Sam., VII, 5, 8; XII, 7). L'institution prophétique (1) est permanente dans la religion d'Israël (Deut., XVIII, 9-12), mais elle n'est point l'apanage d'une famille ; l'esprit de Dieu s'empare de qui il lui plaît. Les hommes de l'esprit peuvent vivre isolés (I Reg., XIII, 1) ; mais souvent ils constituent, auprès des sanctuaires, des groupes fort improprement appelés « écoles » de prophètes. Au temps de Samuel, on en trouve à Gabaa (I Sam., X, 5-13) et à Ramah (I Sam., XIX, 18-24) ; saisis par l'esprit de Dieu, ils descendent du haut-lieu, précédés de luths, de tambourins, de flûtes et de harpes, et « ils prophétisent (I Sam., X, 5 ; XIX, 20). » Leur transport est communicatif ; Saül en fait deux fois l'expérience (I Sam., X, 6, 10-13 ; XIX, 23, 24). Ils semblent constituer de véritables confréries ; à Ramah, Samuel est à leur tête (I Sam., XIX, 20) et on lui donne le titre de père (I Sam., X, 12). Aux jours d'Élie et d'Élisée, on retrouve des groupes pareils aux sanctuaires de Béthel (II Reg., II, 3), de Galgala (II Reg., II, 1 ; IV, 38) et de Jéricho (II Reg., II, 5, 15); Élisée réside au milieu de l'école de Galgala (II Reg., IV, 38). La vie de ces hommes de Dieu est simple ; ils habitent des

(1) La plupart des exégètes contemporains admettent que Deut., XVIII, 15 et 18, doivent s'entendre de Notre-Seigneur en tant qu'il est le représentant le plus auguste de la série des prophètes.

cabanes de bois (II Reg., VI, 1-7) et se nourrissent d'aliments très ordinaires (II Reg., IV, 38-41). Au surplus, ils apparaissent, au IXe siècle, surtout comme des voyants ; les deux fonctions semblent désormais confondues. Bref, tantôt par le spectacle entraînant de leur enthousiasme religieux, tantôt par les preuves qu'ils fournissent de leur clairvoyance surnaturelle, les prophètes et fils de prophètes ont pour fonction de faire sentir, au milieu de la société israélite, l'influence de l'esprit qui les domine. Quand ils suivent les directions des grands voyants, ils demeurent fidèles à leur vocation; mais souvent ils s'en écartent. Au VIIIe siècle ils seront, avec les prêtres, les principaux obstacles à la réforme prophétique.

71. Les devoirs religieux ne sont pas les seuls qui incombent à l'homme; le code de l'alliance lui trace des obligations de famille et de société. Le mariage est comme une sorte de contrat d'achat, dans lequel le paiement se fait sous forme d'une somme versée (Ex., XXII, 16; I Sam., XVIII, 25) ou d'un service rendu (cf. Gen., XXIX, 18, 20, 27, 30; I Sam., XVIII, 25). La polygamie reste d'un usage courant ; les rois veillent à se procurer un nombreux harem (II Sam., V, 13; I Reg., XI, 1, 3; II Chron., XI, 21; etc), les particuliers se contentent de la bigamie (I Sam., I, 2). On sait aussi avec quelle facilité le mari peut renvoyer sa femme en laquelle il découvre « quelque chose d'inconvenant » (Deut., XXIV, 1). Si inférieure au mari, la femme devient pourtant son égale quant aux droits qu'ils ont l'un et l'autre au respect de leurs enfants (Ex., XX, 12; XXI, 15, 17). La famille a pour complément des serviteurs ou esclaves; la condition de ces derniers est tempérée par le règlement de l'année sabbatique (Ex., XXI, 1-6); d'autre part, la loi prononce des pénalités contre celui qui frappe à mort son serviteur (Ex., XXI, 20, 21), elle libère l'esclave gravement maltraité (Ex., XXI, 26, 27). A la base de la morale sociale le Code pose : — le respect de la vie humaine : il châtie l'homicide volontaire (Exod., XXI, 12-24), les coups (Ex., XXI, 18, 19), le dommage causé par un animal méchant (Ex., XXI, 28-32); la loi du talion intervient souvent dans les sanctions (Ex., XXI, 23-25) ; — le respect de l'honneur : l'adultère est sévèrement châtié (Ex., XX, 14;

II Sam., XI; XII); la pureté de la vierge est protégée (Ex., XXII, 16, 17); le Décalogue atteint jusqu'aux pensées et désirs mauvais (Ex., XX, 17); — le respect du bien d'autrui: les lois de la restitution sont sévères (Ex., XXI, 36 ; XXII, 1-3), et il faut souvent réparer les méfaits involontaires (Ex., XXI, 33, 34, 35; XXII, 5, 6, 7-15); — le respect de la vérité : le mensonge et le faux témoignage sont rigoureusement interdits (Ex., XX, 16 ; XXIII, 1, 2 ; Deut., XIX, 15-21) ; les juges surtout ne se doivent laisser guider que par la justice (Ex., XXIII, 6-8). — Enfin le Code de l'alliance prend en considération les éléments les plus faibles de la société, l'étranger (Ex., XXII, 21 ; XXIII, 9), le pauvre (Ex., XXII, 25, 26, 27 ; XXIII, 10, 11), la veuve et l'orphelin (Ex., XXII, 22-24) ; il sauvegarde jusqu'aux intérêts de l'ennemi (Ex., XXIII, 4, 5). L'on ne saurait méconnaître la grandeur de ces exigences ; elles furent sans doute bien souvent méconnues, puisqu'au VIIIe siècle les prophètes réformateurs reprochèrent si sévèrement à Israël d'avoir perdu de vue l'idéal moral que Yahweh lui imposait.

72. Lois écrites et coutumes, lois religieuses et lois civiles, se présentent avant tout comme des volontés de Yahweh (II Sam., XIII, 13) sans que l'on songe à distinguer entre un droit naturel et un droit positif. Elles réclament l'obéissance, plus agréable à Dieu que les sacrifices (I Sam., XV, 22, 23). Le péché qui en est la violation apparaît comme une révolte (1). Fidélité et désobéissance sont objet d'une rémunération d'autant plus précise que l'idée de la justice rétributive de Dieu est plus affinée. Elle s'est exercée dans le déluge pour le châtiment de l'humanité tout entière (Gen., VI, 5-7); Sodome et Gomorrhe ont été détruites pour leurs crimes (Gen., XVIII, 20-32 ; XIX) ; les triomphes et les détresses d'Israël sont en rapport avec sa justice ou ses infidélités (Jud., II, 14, 15, 20-23 ; III, 7, 8, 12-14; etc.). Même le sort fait à Noé (Gen., VI, 8, 18) et à Lot (Gen., XIX, 15-22), le dialogue de Yahweh avec Abraham (Gen., XVIII, 22-32), témoignent

(1) Tel paraît être le sens des termes qui désignent le péché : *pésa'*, *réša'* et même *ḥaṭṭà'àh*, *'àwôn*.

que Dieu ne veut pas envelopper l'innocent dans la punition du coupable. Mais c'est surtout la rétribution individuelle qui importe. Elle s'exerce pour ainsi dire à deux degrés. La société doit châtier la violation des lois qui assurent sa prospérité; le livre de l'alliance se présente sous la forme d'un code pénal (Exod., XXI, 12, 14, 15, 16, 17, etc.). Mais Yahweh se réserve de compléter l'œuvre des hommes ou au besoin d'y suppléer. Au juste il accorde la richesse et la gloire (Ps. I, 3, ; XXXIV, 10, 11; CXII, 3; CXXVIII, 2), la sécurité (Ps. XXXVII, 18, 25), une longue et heureuse vieillesse (Ps. XXXIV, 13-15; CXXVIII, 6) ; il lui assure une postérité glorieuse pour perpétuer son souvenir (Ps. CXII, 2, 6; CXXVIII, 3). Quant au méchant, il a pour sa part l'insuccès (Ps. I, 5), les catastrophes (Ps. XXXI, 18) ; sa fin est soudaine (Ps. XXXIV, 22 ; XXXVII, 1, 2, 10) et sa vie est courte (Ps. LV, 24; LXXIII, 19). Le repentir toutefois peut adoucir la rigueur du châtiment, ainsi que le prouve l'exemple de David pécheur (II Sam., XII, 13, 14). Ce que nous avons dit de la vie d'outre-tombe nous invite à placer plutôt sur la terre le lieu de la rétribution. Sans doute le repos du *s^e'ôl* peut paraître une faveur désirable au juste que la souffrance exaspère (Job, II, 20-22), tandis que la rapidité avec laquelle ils y descendent compte pour le châtiment des impies (Prov., V, 4, 5 ; VII, 27 ; Ps. LV, 16 ; XLIX, 15) ; mais on n'insiste guère sur la différence que, prise en elle-même, la condition de la vie d'outre-tombe établit entre les bons et les méchants. Il semble toutefois qu'il y ait des profondeurs redoutables pour les grands criminels (Prov., IX, 18); quant à ses meilleurs serviteurs, — on ne parle que d'Hénoch et d'Élie — Yahweh les soustrait à la mort et les prend avec lui (Gen., V, 24 ; II Reg., II, 11-14).

73. Nous n'aurions pas une idée juste de la religion d'Israël avant le VIIIe siècle, si nous ne parlions des infiltrations des cultes étrangers dans le Yahwisme une fois constitué. Il ne s'agit pas seulement des tentatives faites pour assimiler à la religion nationale telles ou telles coutumes païennes : en plus de tout ce que nous avons déjà mentionné, le culte cananéen fournit ses superstitions, ses

divinations, ses évocations et sa magie (Deut., XVIII, 9-11 ; I Sam., XXVIII, 7-20); il fournit le hideux cortège de ses courtisanes sacrées (Deut., XXIII, 18) et de ses efféminés (Deut., XXIII, 18 ; I Reg., XIV, 24 ; XV, 12 ; XXII, 47; II Reg., XXIII, 7). Mais, en d'autres circonstances, il fournit bien davantage, et l'on put revoir le culte de Baal en honneur sur cette terre d'Israël de laquelle il avait été expulsé. Les deux principaux cas furent ceux des temps de Salomon et d'Achab. Ces monarques — le premier surtout (1) — ne songeaient pas à abandonner Yahweh; mais, victimes de préjugés qui tenaient de ce que nous appelons l'hénothéisme, ils tolérèrent que leurs alliés, et surtout leurs femmes, élevassent des sanctuaires à leurs dieux dans Jérusalem ou Samarie. Rien de plus que cette tolérance sympathique ne semble reproché à Salomon (I Reg., XI, 4-8). Achab poussa le relâchement beaucoup plus loin; il offrit lui-même ses hommages à Baal dans le temple qu'il lui avait fait bâtir en sa capitale (I Reg., XVI, 31-33); il fut même assez faible devant Jézabel pour la laisser détruire les autels de Yahweh (I Reg., XIX, 10, 14), persécuter et mettre à mort les prophètes (I Reg., XVIII, 13 ; XIX, 10, 14).

74. En terminant cette esquisse, nous ne pouvons manquer de reconnaître tous les dangers que les imperfections inhérentes au culte officiel de Yahweh, tel qu'on le pratique en Israël et en Juda, les alliances grossières qu'on lui impose, font courir à la révélation du Sinaï. Mais voici qu'au nom d'Achab s'associe celui d'Élie et qu'avec celui-ci commence la série des grands prophètes réformateurs. Depuis Moïse jusqu'à eux, toute une série d'hommes de Dieu s'est plu à se détacher des influences néfastes pour vivre des souvenirs de l'Horeb, garder les enseignements que Dieu a confiés au fondateur de la nation et les faire fructifier; les noms de Samuel, de Nathan qui fit trembler David adultère, de Gad, d'Ahias, dominent cette tradition prophétique, dont beaucoup d'inconnus constituent

(1) On ne peut imaginer un tel abandon de la part de celui qui avait construit le temple ; quant à Achab, il donna à son fils un nom théophore, il l'appela Ochozias.

les chaînons. C'est par eux tous que la bonne nouvelle est parvenue à ces grands inspirés du VIIIe siècle qui, sans prétendre rien innover, ont si vigoureusement lutté pour ramener leurs contemporains à un plus juste sentiment de la religion des ancêtres.

IV

La réforme prophétique jusqu'a l'exil babylonien

75. La période dans laquelle nous entrons commence, à proprement parler, avec la mission du prophète Amos, vers le milieu du VIIIe siècle; elle se termine en même temps que la carrière du prophète Jérémie, quelques années après la prise de Jérusalem et la ruine de Juda en 586. Les documents qui permettent de retracer l'histoire religieuse de cette époque sont nombreux et féconds en renseignements précis. Ici encore il faut mentionner l'Hexateuque, ou mieux l'un des livres qui le composent : le Deutéronome, dont la découverte en 622 exerça une si grande influence sur la réforme exécutée par Josias. La partie des livres des Rois qui retrace l'histoire d'Israël depuis l'avénement de Jéhu, et celle de Juda depuis l'avénement de Joas, constitue une source de premier ordre. Toutefois les écrits de beaucoup les plus précieux sont les œuvres mêmes des prophètes réformateurs : au VIIIe siècle, Amos et Osée en Israël, Isaïe (I-XXXIX) et Michée en Juda; au VIIe siècle, Jérémie, Sophonie, Nahum et Habacuc. On a sans doute agité la question d'authenticité pour beaucoup de fragments de ces livres, en particulier de ceux d'Isaïe, de Michée, de Nahum et d'Habacuc ; mais, outre qu'il reste assez de prophéties d'origine incontestée pour reconstituer une histoire très sûre du mouvement religieux, la critique, même la plus indépendante, semble en voie de revenir à des conclusions de plus en plus modérées. A côté de ces documents bibliques, on ne saurait négliger les textes cunéiformes, au moins les annales des rois, qui, à cette date, gouvernèrent l'Assyrie, Téglathpha-

lazar III, Salmanasar IV, Sargon, Sennachérib, Assarhaddon et Assurbanipal (1).

76. Lorsqu'en effet l'on entre en contact avec les œuvres des prophètes réformateurs, on est vite convaincu que ces hommes de Dieu ne furent ni des philosophes ni des théologiens établissant des thèses et en développant les preuves. Tout pénétrés des principes de la plus haute philosophie et de la plus sublime théologie, ils furent quand même et avant tout des prédicateurs de circonstance. C'est à propos des événements qui se déroulaient autour d'eux, qu'ils élevèrent la voix et prétendirent faire entendre à Israël et à Juda les directions que Yahweh voulait leur donner.

77. Or le fait qui domine cette période, c'est l'entrée en scène et l'activité des rois de la vallée du Tigre et de l'Euphrate dans les affaires de l'Asie méditerranéenne, dans celles d'Israël et de Juda en particulier. Dès le IXe siècle, Assurnazirapal et Salmanasar II avaient fait des irruptions sur le sol palestinien et imposé des tributs ; mais les heures d'angoisse avaient été éphémères. Vers 745, au contraire, après que l'Assyrie a subi un amoindrissement momentané, commence à Ninive une série de rois qui seront non seulement de vaillants chefs d'armée, mais encore d'habiles organisateurs de conquêtes. Leur but sera d'agrandir le pays d'Assur en réduisant en provinces vassales les royaumes vaincus. Déporter en d'autres régions une partie notable — et la plus influente — de la population ; la remplacer par des colons pris en différents endroits ; détruire de cette manière l'esprit national ; enfin établir sur les pays conquis des gouverneurs entièrement dévoués à la métropole : tels furent les procédés destinés

(1) Cf. *Keilinschriftliche Bibliothek : Sammlung von assyrischen und babylonischen Texten in Urschrift und Uebersetzung*, in Verbindung mit Dr. L. Abel, Dr. C. Bezold, Dr. P. Jensen, Dr. F. E. Peiser Dr. H. Winkler, herausgegeben von Eberhard Schrader. Tome II, Berlin, 1890 : *Inschriften Tiglath-Pileser's* III, von Eb. Schrader, p. 2-33 ; *Inschriften Salmanassar's* IV, von Eb. Schrader, p. 32-33 ; *Inschriften Sargon's*, von F. E. Peiser, p. 34-81 ; *Inschriften Sanherib's*, von Carl Bezold, p. 80-119 ; *Inschriften Asarhaddon's*, von H. Winkler und L. Abel, p. 120-153 ; *Inschriften Assurbanipal's*, von P. Jensen, p. 152-269.

à assurer l'annexion. Les Assyriens les transmirent aux Babyloniens, leurs successeurs dans l'empire du monde oriental. L'apparition de ces puissances dans l'Asie antérieure et l'émotion qu'elle y causa ne passèrent pas inaperçues aux yeux des prophètes; elles leur donnèrent l'occasion de mettre mieux que jamais en relief la souveraine puissance de Yahweh.

78. Ces mouvements de nations avaient d'ailleurs leur contre-coup dans le peuple de Dieu. Il faut bien le reconnaître : ce furent les chefs de ces deux petits royaumes qui amenèrent les étrangers à s'occuper de leurs affaires. Deux manières de voir mettaient aux prises les grands et les princes d'Israël et de Juda, alors qu'une troisième attitude — celle de la neutralité — eût pu seule assurer l'indépendance. Certains politiciens prônaient la soumission empressée à la puissance du jour ; ils étaient prêts à saisir la moindre occasion d'intéresser l'Assyrie aux difficultés qu'ils avaient avec leurs voisins immédiats. Les autres tenaient un langage tout différent. En présence des menaces qui venaient de l'Orient et devant lesquelles chaque petite nation, livrée à elle-même, se sentait impuissante, il n'y avait, à les en croire, qu'un seul moyen de salut : former une confédération de toute l'Asie méditerranéenne à laquelle l'Égypte prêterait son appui. Tantôt empressées à répondre aux sollicitations, tantôt anxieuses de réprimer des provocations qui les inquiétaient, l'Assyrie, puis la Babylonie, ne laissèrent point passer les occasions de s'immiscer dans la vie politique d'Israël et de Juda ; ce fut pour le malheur de ces derniers.

79. Quand Amos parut en Israël, un roi intelligent, Jéroboam II (II Reg., XIV, 23-29), avait fait valoir la situation prospère que lui avaient léguée ses prédécesseurs de la dynastie de Jéhu et de celle des Omrides. Le peuple vivait dans une grande sécurité lorsqu'au moment de la mort de ce roi, la nouvelle de la renaissance assyrienne se répandit dans le pays. A vrai dire, pas n'était besoin d'une intervention étrangère pour assurer la ruine du royaume schismatique; les révolutions de palais, si fréquentes de 745 à 732 (II Reg., XV, 8-10, 13-14, 25, 30), l'anarchie qui en résultait eussent, à elles seules, amené ce désastre. Mais

de bonne heure, Manahem dut reconnaître par un tribut la suzeraineté de Téglathphalazar (II Reg., xv, 19, 20) ; quelques années plus tard, ce dernier, appelé par Achaz de Juda, contre lequel les Israélites s'étaient unis aux Syriens (II Reg., xvi, 7-9), enlevait à Phacée une partie de son territoire (II Reg., xv, 29) ; enfin la prise de Samarie par Sargon en 722 consomma la ruine (II Reg., xvii ; xviii, 9-12).

80. Ce ne furent point les Assyriens qui portèrent à Juda le coup fatal. Sans doute il fallut payer par des tributs l'appui que le roi Achaz avait sollicité. Pour les avoir refusés et avoir fait cause commune contre l'Assyrie avec l'Égypte et ses alliés, le royaume du Sud se trouva un jour à deux doigts de sa perte (II Reg., xviii, 7, 13-16); seul un miracle de Yahweh, en faveur de son peuple repentant, put soustraire Ézéchias à la revanche de Sennachérib (II Reg., xviii, 17-xix, 37). Bien plus : la petite principauté put survivre à son suzerain; quand Ninive fut détruite, elle devint la vassale des Babyloniens (II Reg., xxiv, 1) qui, avec les Mèdes, s'étaient partagés l'empire assyrien. Malheureusement les derniers rois de Juda, Joachim et Sédécias, prêtèrent encore l'oreille aux pharaons. Une première fois, en 598, Nabuchodonosor vint châtier la révolte de Joachim : il mit le siège devant Jérusalem et, en même temps que Jéchonias qui venait de monter tout récemment sur le trône, il emmena captive une part importante des meilleurs éléments de la population (II Reg., xxiv, 2-4, 8-17). Quant à la rébellion de Sédécias, elle fut châtiée par la ruine de Jérusalem et la destruction du royaume (586; II Reg., xxv).

81. Tels sont, dans leurs grandes lignes, les événements qui servent de point de départ aux oracles prophétiques. On ne voit plus, à cette date, de distinction entre *nàbî'* et voyant. Le terme dont on se sert le plus souvent pour désigner les hommes de Dieu est *nàbî'* (Is., xxxvii, 2; xxxviii, 1; xxxix, 3; Jer., i, 5; Hab., i, 1; iii, 1; Ag., i, 1, 3, 12 ; ii, 1, 10 ; Zach., i, 1, 7; etc.) ; mais, à l'occasion, on emploie comme synonymes *rô'éh* (Is., xxx, 10) et *ḥôzéh* (Am., vii, 12). De même *vision* et *parole* sont souvent associés (Is., i, 1 ; Abd., 1 ; Na., i, 1) ; on les

échange même l'un pour l'autre, et l'on va jusqu'à dire *Parole qu'a vue...* (Am., I, 1 ; Mi., I, 1). En fait, les prophètes qui nous occupent tiennent plutôt du voyant que du *nâbî'*. Sans doute ils ne sont pas étrangers à l'enthousiasme sacré dont ce dernier terme évoque le souvenir. C'est l'esprit de Dieu qui les saisit au jour de leur vocation (Am., III, 8) et les amène à consacrer leur vie à sa cause ; c'est cet esprit dont l'action persévère tant que se poursuit leur ministère, pressante à ce point qu'ils ne peuvent s'y soustraire (Jer., XX, 7-9); c'est cet esprit qui, au moment voulu, les pousse à communiquer au peuple ce que le Très-Haut leur a révélé. Mais, pour le fond même de leurs messages, ce sont surtout des clairvoyants, initiés aux secrets de Yahweh.

82. Les prophètes font, en effet, profession de ne devoir qu'à une confidence divine ce qu'ils annoncent au peuple ; les formules *Ainsi parle Yahweh* (Am., I, 3, 5, 6, 8, 9, 11, 13, 15; II, 1, 3, 4, 6, 16, etc.; Agg., I, 2, 5, 7, 8, 9, etc.), *Oracle de Yahweh* (Am., III, 10, 14, 15 ; IV, 3, 5, 6, 8, 9, 10, 11, etc.), et tant d'autres, disent assez qu'ils n'entendent point livrer les pensées de leur propre esprit. La révélation divine, il est vrai, ne met pas toujours en leur âme tous les éléments que renferment leurs prophéties : il s'y trouve des vérités de sens commun et d'expérience journalière qu'ils acquièrent comme tout le monde; il y a des allusions à des faits historiques dont ils ont pu être les témoins, ou encore dont ils ont pu lire le récit dans des documents antérieurs. Mais ce qu'il faut au moins attribuer à l'influence surnaturelle de l'esprit, c'est le jugement (1) qu'au nom de Dieu ils portent sur ces contingences, sur la signification religieuse des faits, sur les conséquences qui, de par la volonté de Yahweh, peuvent en résulter pour l'avenir d'Israël. La communication divine s'opère d'ailleurs en diverses manières, et Dieu excelle à adapter son action au tempérament physique et moral de ceux qu'il choisit, aussi bien qu'aux besoins de leurs auditeurs. Le plus souvent la révélation consiste en une

(1) Cf. Saint Thomas, *Summa Theol.* IIª IIæ, Quæst. CLXXI-CLXXIV; cf. surtout Quæst. CLXXIII, art. I.

parole intérieure que, de la façon la plus immédiate, Dieu fait entendre à l'âme du prophète (1). En d'autres cas, le phénomène surnaturel se complique d'une vision, très rarement d'une apparition. Rien de plus varié que les visions rapportées dans les livres saints. Elles sont souvent d'une extrême simplicité (Am., VII, 1-6 ; VIII, 1-3 ; IX, 1 ; Jer., I, 11-16; XXIV, 1-10) ; on peut en certains cas se demander si la révélation n'est pas tout entière dans le jugement que Dieu suggère au prophète à l'occasion d'un objet qui a frappé ses regards (Jer., I, 11-13 ; XXIV, 1-10; Am., VIII, 1-3). Souvent toutefois, on se trouve en présence de constructions qui se développent dans l'imagination du voyant : prenant d'ordinaire pour point de départ des images empruntées à la nature ou à l'art (2), des souvenirs ensevelis dans la mémoire (3), Dieu en fait des combinaisons nouvelles, aptes à mettre en relief les leçons qu'il en veut tirer (4). Enfin, au plus haut degré de la révélation prophétique il faut placer la vision de Yahweh lui-même ; elle se produit d'ordinaire lors du premier appel de l'élu de Dieu (5). La parole intérieure et les plus simples visions peuvent atteindre l'esprit de l'homme sans qu'il sorte de lui-même ; l'extase, avec la conscience parfaitement claire qu'elle donne des choses divines, est l'accompagnement fréquent des grandes visions imaginatives (6).

83. Très vaste est le champ des révélations faites aux prophètes, et il faut bien se garder de songer seulement aux choses qu'ils ne peuvent connaître par le jeu naturel

(1) C'est le cas pour Isaïe, en dehors de la vision inaugurale du chap. VI ; c'est perpétuellement le cas pour Jérémie.

(2) On sait combien de lumière a jeté sur la vision inaugurale d'Ézéchiel la découverte des génies ailés qui gardaient les portes des palais assyriens.

(3) Cf. la description des désordres du Temple dans Ez., VIII-XI, et la grande place que tient le souvenir du temple salomonien dans l'esquisse du temple futur, Ez., XL-XLIV.

(4) La vision d'Ez., I, a surtout pour but de mettre en relief la transcendance divine.

(5) Is., VI; Ez., I; le plus grand nombre des autres prophètes ne nous ont pas transmis le récit de leur appel.

(6) Elle paraît tenir une place très particulière dans les visions d'Ézéchiel ; cf. I, 28[b] ; II, 2; III, 14, 15.

de leurs facultés. Le domaine de la prophétie n'a en réalité que deux limites. D'une part, et quel que soit l'objet, même politique, dont il s'occupe, le voyant ne le considère qu'au point de vue religieux, au point de vue des intérêts de Yahweh. D'autre part, le caractère pratique de sa prédication fait qu'il la concentre sur ce qui, d'une manière ou d'une autre, intéresse le peuple de Dieu ; même quand il s'adresse aux nations, c'est à raison des relations qu'elles peuvent avoir avec l'Israël du présent (Am., I, 3, 6, 9, 11, 13 ; Is., XIV, 1, 2, 25, 32; XVI, 1-6; XVII, 14 ; etc.) ou avec l'Israël messianique (Is., II, 2-4 ; XI, 13, 14 ; XVIII, 7 ; XIX, 16-25). Dans ce champ si vaste, le prophète considère fréquemment les faits qui se déroulent sous ses yeux ; il juge les idées et la pratique religieuses de ses contemporains (Is., I, 10-24; Jer., II, 4-37, etc.), les visées politiques et les entreprises des rois et des autres chefs de la nation (Os., V, 13 ; VII, 4-11 ; Is., XXVIII, 14-22; XXIX, 15, 16; XXX, 1-7 ; XXXI, 1-3). Souvent aussi il s'occupe du passé et se plaît, par exemple, à rechercher dans le lointain des âges le point de départ des tendances et l'explication des faits qui aboutissent à son époque (Os., IX, 10 ; X, 9 ; XI, 2). Mais la prophétie est encore, elle est même surtout une prédiction; elle l'est à tel point que la réalisation des prédictions est la marque qui doit authentiquer la mission du vrai prophète (Deut., XVIII, 21, 22 ; Jer., XXVIII, 5-9). Ce n'est pas en effet sous forme d'hypothèses ou de conjectures qu'il parlera d'avenir; c'est sous forme d'annonces certaines, dont il fait remonter l'origine jusqu'à Dieu, et qu'il maintient contre les opinions devenues courantes parmi ses contemporains (Am., VII, 10, 11 ; Is., VII, 17 sv. ; cf. II Reg., XVI, 7-9), contre les illusions dans lesquelles les faux inspirés voudraient les maintenir (Jer., XXVI, 8-11; XXVII, 14, 15, 16, 18, etc.). Ces prédictions d'ailleurs peuvent porter sur des sujets très divers. Il en est qui intéressent les destinées immédiates de la nation, l'issue d'une crise dans laquelle elle se trouve actuellement (Is., VII, 4-9 ; XXXVII, 33-35). D'autres ont trait à son histoire ultérieure, aux calamités qui amèneront sa ruine, (Is. VI, 11-13[a] ; Am., II, 13-16 ; VII, 8, 9; VIII, 1-3; Os., X, 7, 8 ; XIV, 1), aux interventions qui prépareront sa résur-

rection (Jer., xxv, 12 ; Is., xiv, 1, 2). Il y a surtout le magnifique ensemble des prophéties messianiques se rapportant au salut d'Israël et de l'humanité (Am., x, 11-15 ; Os., ii, 14-24; iii ; xiv, 2-9; Is., ii, 2-4 ; iv, 2-6 ; vi, 13[b]; xi, 10-16; etc.) ainsi qu'à la personne auguste de celui qui doit le procurer (Is., viii, 23-ix, 6 ; xi, 1-9, etc.).

84. Le moment venu de prononcer leurs oracles, les prophètes se contenteront rarement de répéter au peuple ce que Yahweh leur a dit; volontiers, ils y joindront leurs commentaires, leurs explications, leurs exhortations. Tantôt — et ce fut surtout le cas au viiie siècle — la parole prophétique se développe en un récitatif très succinct (Is., i ; iv, 2-6), souvent en une petite poésie rhythmée (Is., ii, 2-4 ; xi, 1-9 ; Am., i, 2-ii, 16 [poésie à refrain]; iv, 6-11 [*item*]), qui peut prendre la forme d'une malédiction (Is., v, 8-24), d'une chansonnette morale (Is., v, 1-7), d'une lamentation, *qînàh* (Am., v, 1, 2 ; Jer., ix, 10, 11, 19 ; Ez., xix, ; xxvi, 17 ; xxvii, 2, 3), parfois d'un dialogue (Mi., vi). Tantôt — et surtout dans Jérémie (et plus tard dans Ézéchiel) — on a des discours plus ou moins longs (Jer., iii, 6-iv, 2 ; iv, 5-31, etc.), ou des allégories magnifiquement développées (Ez., xvi; xx ; xxiii). Mais certains prophètes ne se contentent pas de parler : au regard de ces Orientaux, si attentifs à tout ce qui est mouvement, ils exécutent des actions symboliques. Une fois Isaïe simplifie son costume et, trois années durant, se promène en cet état pour indiquer au peuple la misère à laquelle les Assyriens le réduiront sans que l'Égypte puisse le sauver (Is., xx). Jérémie usera plus souvent de ce moyen de piquer l'attention (Jer. xiii, 1-11; xviii ; xix ; xliii, 8-13), qui sera spécialement cher à Ézéchiel (Ez., iv, 1-v, 4 ; xii, 1-16 ; xxi, 11, 12, 23-28; xxiv, 1-14, 15-24). Quant à Osée, il tirera parti, dans un sens symbolique, des diverses phases de son mariage malheureux (Os., i, 1-9 ; iii ; cf. Jer., xxxii).

85. L'épithète de réformateurs, par laquelle on caractérise fréquemment les prophètes du viiie et du viie siècle, ne signifie en aucune manière qu'ils se soient présentés avec des procédés nouveaux pour faire valoir une doctrine nouvelle. Ils apparaissent bien plutôt comme des

tenants de cette tradition qui, de Moïse jusqu'à eux, s'est transmise dans la lignée des inspirés. Aussi n'ont-ils jamais la prétention d'apprendre au peuple quelque chose que jusque-là il eût ignoré ; ils parlent, au contraire, comme s'ils voulaient retirer d'un oubli temporaire des principes admis par tous. Mais, réformateurs, ils le sont en ce que leur action est en perpétuelle antithèse avec la mentalité et les préjugés de leurs contemporains. Or, au premier rang de leurs adversaires ils rencontrent, à côté des rois (Is., VII, 3-16; Jer., XXXVI, 20-26), des grands Jer., XXXVII, 10-14 ; XXXVIII, 4-6 ; etc.) et des prêtres (Am., VII, 10-17; Os., IV, 6-10 ; V, 1-9), d'autres prophètes qui, comme eux, se réclament de Yahweh (Os., IV, 5; IX, 17; Mi., II, 6, 7; III, 5-7; Jer., XXIII, 9-40, etc.), qui tâchent de frapper le peuple par des discours et des actes symboliques pareils aux leurs (I Reg., XXII, 11, 12). Que sont ces faux inspirés? On leur reproche, à l'occasion, des défauts peu en rapport avec la dignité de la mission qu'ils s'attribuent : Isaïe en a vu associés aux prêtres du Temple pour de honteuses orgies (Is., XXVIII, 7-8); Michée en a rencontré qui faisaient de leur ministère un sordide gagne-pain (Mi., III, 5, 11). Il y a toutefois des griefs dont la portée est beaucoup plus universelle : Michée (Mi., III, 5), Jérémie (Jer., XXIII, 14, 16, 26, 32) et Ézéchiel (Ez., XIII, 3, 6, 7, 8) accusent les faux prophètes de tromper le peuple en donnant comme parole de Yahweh les rêveries de leur esprit. Mais il est possible de préciser davantage : tandis que les représentants authentiques de la prophétie montrent, dans les malheurs qui frappent le peuple, le châtiment de ses fautes et le prélude de punitions plus douloureuses, les faux inspirés le rassurent ; ils l'entretiennent dans une paix illusoire (Jer., XXIII, 17; Ez., XIII, 10, 16), lui annonçant tour à tour et malgré les démentis donnés par les faits (Jer., XXVIII, 8, 9), la protection de Yahweh pour le maintenir dans la prospérité (Mi., III, 11), son intervention pour le retirer au plus tôt du malheur (Jer., XXVII, 9, 14, 16; XXVIII, 2-4, etc.). Bref, l'optimisme des uns, le pessimisme des autres, tels sont les deux termes apparents du conflit. Mais, par delà ces deux termes, il y a des différences essentielles qui séparent deux concep-

tions religieuses : l'une toute de routine, de pratiques extérieures, souvent ouverte aux plus graves abus ; l'autre qui pose, à la base de toute religion agréable à Dieu, la réforme morale et la poursuite de l'idéal dont il exige la réalisation et donne l'exemple.

86. Notre but n'est pas d'esquisser l'histoire des prophètes qui se sont succédés au VIIIe et au VIIe siècle, mais de tirer de leurs écrits les principales des données religieuses qui s'y pressent en si grand nombre.

Tout d'abord, la conception de Dieu nous y apparaît singulièrement agrandie. Déjà Élie, sur le Carmel, a revendiqué contre Baal les droits de Yahweh (I Reg., XVIII, 21-39). Mais aussitôt qu'Amos arrive sur la scène, le monothéisme apparaît débarrassé de toutes les vues étroites qui jadis en avaient restreint la portée.

Ce n'est pas que les prophètes de cette période insistent beaucoup sur l'action de Dieu dans la nature ; les anciens Israélites avaient sur ce point des idées assez précises. A l'occasion toutefois, Amos nous montre Yahweh faisant les constellations (Am., V, 8), formant les montagnes, créant les vents (Am., IV, 13), dispensant les pluies (Am., IV, 7, 8) et suscitant les fléaux (Am., IV, 6, 9, 10, 11 ; VII, 1-6). D'après Osée, c'est lui encore, et non Baal, qui donne à son peuple le froment et le vin nouveau, l'or et l'argent (Os., II, 8, 9), qui se trouve au terme des supplications que la terre fait monter vers le ciel pour en obtenir les eaux bienfaisantes (Os., II, 21, 22). Dans Isaïe, Yahweh apparaît comme le maître des secrets de la nature et les enseigne aux hommes (Is., XXVIII, 23-29) ; il se charge, pour les temps messianiques, de changer le désert en verger et la steppe en forêt (Is., XXXII, 15). Enfin, il le déclare à Jérémie, c'est lui qui donne des lois au soleil pour éclairer pendant le jour, à la lune et aux étoiles pour éclairer pendant la nuit, c'est lui qui soulève la mer et en fait mugir les flots (Jer., XXXI, 35 ; cf. V, 22). Alors que les religions polythéistes attribuent les divers phénomènes cosmiques à autant de dieux différents, de tels aveux sont précieux à retenir.

87. D'autre part, s'il est un lieu commun dans le paganisme, c'est que chaque peuple a ses dieux à lui ; en dehors

des frontières de sa nation, chaque dieu n'a d'autre souveraineté que celle que la conquête lui assure. Or, voici que dès la première page d'Amos, Yahweh fait entendre sa voix de Sion (Am., I, 2) pour juger les nations, revendiquant ainsi sur elles le plus absolu domaine. Et de fait, tous les peuples qui se meuvent dans l'horizon immédiat d'Israël sont mandés à la barre pour entendre l'arrêt qui les condamne (Am., I, 3-II, 3). Il y a plus : dès que la renommée des Assyriens vient à se répandre, jetant partout l'effroi, Amos n'hésite pas à les mettre au service de Yahweh pour le châtiment de son peuple (Am., II, 13-16 ; VI, 14). Toutefois, c'est à Isaïe qu'il appartient d'affirmer en termes précis l'autorité de son Dieu sur les rois de Ninive, et de donner ainsi au monothéisme sa plus magnifique expression. Il blâme Achaz de trembler devant Rasin de Damas et Phacée de Samarie (Is., VII, 4-9 ; VIII, 1-4) et de songer à implorer l'appui d'Assur (Is., VII, 17-25) ; c'est de celui-ci, non de ceux-là, que tout est à redouter; un jour viendra où il se répandra dans le pays comme un fleuve débordant (Is., VIII, 5-10). Ce jour arriva lorsque, égaré par les politiciens, Ézéchias refusa les tributs à Sennachérib (II Reg., XVIII, 7) et se compromit dans la rébellion des Philistins (1). L'invasion assyrienne apparut d'abord comme le châtiment des fautes du peuple (Is., I). Mais le repentir de Juda toucha le cœur de Yahweh (Is., X, 20, 21), cependant que l'orgueil de l'ennemi provoquait sa vengeance (Is., X, 15-19) : au lieu de se regarder comme la verge de Yahweh et l'instrument de sa fureur, Assur ne s'attribuait-il pas à lui-même ses conquêtes et ses exploits (Is., X, 1-14)? Aussi quand, après un peu de temps, son courroux contre Juda sera passé (Is., X, 12, 25), Yahweh retournera sa colère contre Assur et lèvera le fouet contre lui (Is., X, 26, 27); il le laissera avancer triomphant et plein de confiance (Is., X, 28-32) ; puis soudain il l'arrêtera (Is., X, 33, 34) et le fera retourner par le chemin par lequel il était venu (Is., XXXVII, 29, 34). Près d'un siècle plus tard, en annonçant la ruine de Ninive (Nah., II, 1,

(1) *Keilinschriftl. Bibl.*, t. II, p. 92-93 : *Inscription du Prisme de Sennachérib*, col. 3, l. 69-73.

3-12 ; III, 2, 3, 5-19), Nahum en attribuera tout l'honneur à Yahweh (Nah., II, 13), qui châtiera les fautes et les désordres dont elle est remplie (Nah., III, 1, 4). En des termes analogues, Jérémie affirme le souverain domaine de son Dieu sur les hordes de barbares qui, dans les premiers temps de Josias, débordent en Asie et jusque vers la Palestine (Jer., IV, 5-VI); de la même manière, Habacuc s'associe à lui pour le jugement des Chaldéens de Nabuchodonosor (Hab., I, 12-17 ; II, 6b-20). D'ailleurs les grands prophètes aiment à passer en revue toutes les nations qui se meuvent dans l'horizon de Juda (Is., XIII-XXIII ; Jer., XLVI-LI ; Ez., XXV-XXXII) et à prononcer sur elles des sentences de châtiment et, pour les temps lointains, de réconciliation.

88. La préoccupation d'affirmer l'autorité de Yahweh sur les nations ne fait pas perdre de vue aux prophètes le privilège d'Israël. Les uns — tel Isaïe — le supposent nettement (Is., V, 1-7 ; XXVIII, 16) ; mais d'autres s'en expliquent. Amos est parmi ces derniers. A certains égards la condition d'Israël est la même que celle des autres peuples ; à ses origines Yahweh a présidé comme à celles des Syriens et des Philistins (Am., IX, 7). Mais, dès cette date même, Dieu lui a témoigné des attentions bien caractéristiques. Lui seul, il l'a connu parmi toutes les familles de la terre (Am., III, 1, 2) ; la sortie d'Égypte, l'entrée en Canaan, en un pays que Yahweh a purgé de ses anciens habitants, sont autant de marques de la faveur d'en haut (Am., II, 9, 10). Il y en a pourtant de meilleures : à Israël Dieu a donné des prophètes qui devaient lui faire connaître l'idéal auquel il était appelé, des naziréens dont la mission était, pour le bon exemple, de conformer leur vie à toute l'austérité de cet idéal (Am., II, 11, 12). Ainsi l'auteur et le maître de tous les peuples a, par un choix très spécial, discerné Israël pour une vocation unique. Osée n'établit point de comparaison entre les nations ; mais il a l'âme toute remplie des prévenances de Yahweh pour son peuple : Yahweh a trouvé Israël comme des raisins dans le désert, il a vu ses pères comme un fruit précieux sur un jeune figuier (Os., IX, 10). Quand Israël était enfant, Yahweh l'aima et l'appela d'Égypte pour qu'il fût son fils ; il lui apprit à marcher, le soutenant par le

bras, le menant avec des cordeaux d'humanité (Os., XI, 1-4). C'est un des assez rares oracles de l'Ancien Testament dans lesquels le titre de fils soit donné au peuple de Dieu (1); ailleurs, Osée présente Yahweh comme l'époux d'Israël (Os., I, 2-9 ; II, 16, 19, 20). A son tour, Jérémie reviendra sur ces sollicitudes du désert ; il parlera du temps des fiançailles, alors qu'Israël était consacré à Yahweh comme les prémices de son revenu et, à ce titre, intangible sous peine des plus grands malheurs (Jer., II, 2). Plus tard, après la découverte du Deutéronome, il présentera les événements de la sortie d'Égypte comme une alliance contractée entre Dieu et Israël (Jer., XXXI, 32).

89. Les relations de Yahweh avec les nations et avec son peuple lui donnent occasion de manifester ses attributs. Celui qu'Amos met en relief d'une façon très particulière est cette justice dont Élie avait déjà fait valoir les droits dans l'épisode de la vigne de Naboth (I Reg., XXI). Si, d'une part, Yahweh juge les nations, il prend soin de ne leur demander compte que de ce qui est à leur portée; il ne leur reproche point de ne pas connaître son nom; il les condamne pour leurs infractions vis-à-vis de cette loi morale qui est écrite au fond de tous les cœurs (Am., I, 3, 6, 9, 11, 13; II, 1). Mais, d'autre part, Israël n'a sur ce point aucun privilège; il vient à son tour à la barre de Yahweh, après les Syriens, les Philistins et les autres (Am., II, 6-16), et, pour les mêmes fautes, il est condamné par une sentence libellée dans les mêmes termes (Am., II, 6). Bien plus, le prophète le dit explicitement : le privilège d'Israël ne fait qu'aggraver sa culpabilité (Am., III, 2). Osée ne diminue rien à la justice de Yahweh ; les crimes de la nation aboutiront à la priver de ses titres à la faveur divine (Os., I, 6) et de la qualité de peuple de Dieu (Os., I, 9). Mais le fils de Béeri complète la rigidité de ces arrêts par les espérances fondées sur la bonté : si l'union idéale de Yahweh avec son peuple — elle ne se réalisera qu'aux temps futurs, — est basée sur la justice et le jugement, elle l'est aussi sur la grâce et la tendresse (Os., II, 19, 20). Quand la sévérité aura fait son œuvre,

(1) Cf. aussi Deut., XXXII, 6 ; Is., LXIII, 16 ; LXIV, 8 ; Jer., III, 4, 19 ; XXXI, 9 ; Mal., I, 6 ; II, 10.

Yahweh reprendra vis-à-vis d'Israël les sentiments qui l'animaient aux origines. Son cœur se retournera en lui, ses entrailles s'émouvront ; il ne pourra donner cours à son ardente colère, car il est un Dieu et non pas un homme (Os., XI, 8, 9) : on pense déjà au *Dieu est amour* de saint Jean (I Joh., IV, 8). Dieu très juste, Dieu miséricordieux, Yahweh va nous apparaître sous un nouveau jour en Isaïe. La vision inaugurale (Is., VI), dans laquelle se trouvent synthétisés tous les enseignements du prophète, met surtout deux traits en relief. C'est d'abord la majesté de Yahweh : dans l'appareil magnifique qui l'environne et qui tient du temple et du palais, il siège avant tout comme un puissant monarque oriental. Il est le Seigneur par excellence, *'adônày* (Is., VI, 1). Il est le souverain universel : en exprimant, depuis Michée fils de Yemla, la suprématie qu'il exerce sur les esprits célestes et les astres, l'antique locution *Yahweh des armées* (Is., VI, 3) servira désormais, dans la littérature prophétique, à formuler la toute-puissance divine ; les Septante n'hésiteront pas à la traduire bien souvent par Κύριος παντοκράτωρ. Mais, de plus, Yahweh est saint; il est très saint, comme l'indique la triple répétition du mot *qàdôš* (Is., VI, 3). C'est l'idée de transcendance et de séparation qui est d'abord affirmée : le trône élevé, le chœur des séraphins, la terreur du prophète qui craint de mourir pour avoir vu le Roi (Is., VI, 1-5) sont très significatifs en ce sens. Mais d'où vient cette transcendance même? Si Yahweh est inaccessible à Isaïe, c'est que celui-ci participe à la souillure du peuple (Is., VI, 5), à son iniquité, à son péché, (Is., VI, 7), à l'endurcissement funeste qui va être décrit dans la suite (Is., VI, 9, 10); en un mot, si Yahweh est ainsi inaccessible, c'est que sa transcendance s'affirme entre autres choses par sa perfection morale. Toute-puissance et sainteté, sans compter la sagesse dans le gouvernement (Is., XXXI, 1; XXXVII, 26-29) et les autres attributs qui se font jour ici ou là, concourent à faire rayonner ici-bas la gloire de celui qui les possède (Is., VI, 3). C'est bien dans Amos, Osée et Isaïe qu'il faut chercher la partie la plus originale de l'enseignement prophétique à ce sujet. Jérémie revient sur toutes ces idées et les nuance parfois d'une façon très intéressante ; mais c'est

surtout à mettre en relief le caractère éminemment personnel et vivant de Yahweh qu'il excelle ; nous le redirons ailleurs.

90. Une telle idée de Yahweh, de sa nature et de ses attributs, n'est pas compatible avec toute espèce de culte. Certes, le peuple est loin d'être irréligieux ; les prophètes rendent témoignage à son empressement pour les observances liturgiques (Am., IV, 4, 5). Or, c'est précisément sur ce point que les hommes de Dieu font porter leur condamnation. Amos déclare qu'on ne va à Béthel, à Galgala que pour pécher (Am., IV, 4). Osée, par un de ces jeux de mots qui lui sont familiers, échange le nom de Béthel, « maison de Dieu », contre celui de Béthawen, « maison de péché » (Os., IV, 15; X, 5, 8). Amos et Isaïe déclarent que Yahweh n'a aucun plaisir à l'encens qu'on lui offre (Am., V, 21 ; Is., I, 13), ni aux gestes de la prière (Is., I, 15), que les tueries d'animaux lui sont à charge (Am., V, 22; Os., VIII, 13 ; Is., I, 11), les grandes fêtes en déplaisir (Am., V, 21 ; Is., I, 13, 14). Michée enveloppe dans un même anathème Jérusalem, le haut-lieu de Juda, et le péché de Samarie (Mi., I, 5). On peut se demander si les censures d'Amos ou d'Osée ne sont point motivées par le caractère schismatique des sanctuaires du Nord. Il est probable toutefois que d'autres raisons ont exercé plus d'influence sur leurs convictions. A en croire Osée, tous les désordres, superstitions (Os., IV, 12), orgies, obscénités (Os., IV, 13, 14), et jusqu'au culte de Baal (Os., XI, 2; XIII, 1), trouvent asile à l'ombre des autels. Déjà, par des allusions voilées, Amos avait marqué l'ennui que causait à Yahweh l'emblème sous lequel on l'honorait à Samarie (Am., VIII, 14). Le fils de Béeri dénonce sans ménagement la vile idole après laquelle va Ephraïm (Os., V, 11) et qu'il baise avec respect (Os., XIII, 2) ; le veau de Samarie, fait d'or et d'argent, provoque le dégoût divin (Os., VIII, 4, 5) ; fabriqué par les mains d'un ouvrier, en vain prétendrait-il être un dieu (Os., VIII, 6; XIII, 2); on verra ce qu'il en est quand il sera mis en pièces par l'ennemi (Os., VIII, 6 ; X, 5, 6). Mais à côté de ces griefs spéciaux, il en est un qui s'applique à tout le culte de cette époque, et qui permet aux prophètes de Jérusalem de tenir le

même langage que ceux du royaume du Nord. Jérémie l'aura pareillement en vue lorsqu'après la découverte du Deutéronome, il dénoncera la fausse confiance que l'on placera dans ce Temple auquel la réforme de Josias aura donné tant de prestige (Jer., VII, 2-15 ; cf. XXVI, 6).

91. Or ce grief universel, c'est le formalisme sans portée morale dont le peuple se contente si volontiers. La religion exige tout autre chose que cela. Pour Amos, la vraie vie consiste à chercher son Dieu, ce que l'on ne fait pas dans les sanctuaires (Am., V, 4-6); au lieu de fête, il réclame, au nom de son Dieu, que le jugement coule comme l'eau et la justice comme un fleuve intarissable (Am., V, 24). Aux yeux d'Osée, il n'y a dans le pays ni vérité, ni pitié, ni connaissance de Yahweh (Os., IV, 1) ; le peuple périt par oubli de sa loi (Os., IV, 6) ; aussi déclare-t-il que Dieu prend plaisir à la piété et non au sacrifice, à l'obéissance plus qu'aux holocaustes (Os., VI, 6). Qu'avant de présenter ses offrandes, dit Isaïe, Juda se purifie, qu'il apprenne à bien faire, à respecter les droits de l'orphelin et de la veuve (Is., I, 15-17). Surtout Isaïe insiste sur la confiance que l'on doit au maître souverain : « Si vous ne croyez pas, vous ne subsisterez pas (Is., VII, 9) ! J'ai mis pour fondement en Sion une pierre éprouvée ; qui s'appuiera sur elle n'aura pas à fuir (Is., XXVIII, 16). » Et les prophètes partent de là pour tracer au peuple ses devoirs politiques eux-mêmes. Osée (Os., V, 13 ; VII, 11), Isaïe (Is., XXIX, 15, 16 ; XXX, 1-5, 6, 7 ; XXXI, 1-3) et plus tard Jérémie (Jer., II, 18), sont unanimes pour condamner les alliances que le peuple de Dieu contracte avec les puissances voisines, surtout avec l'Égypte. Ce n'est pas sur des raisons contingentes qu'ils fondent ce désaveu. Mais d'une part, le souvenir de Salomon, d'Achab et d'Achaz leur rappelle les dangers que de telles relations font courir à la pureté de la religion ; d'autre part, de tels recours à des auxiliaires humains constituent un acte de défiance vis-à-vis de celui-là qui seul peut sauver son peuple.

Non seulement Jérémie réclame, comme ses prédécesseurs, qu'à la base de la religion figure une juste connaissance de Yahweh, de ses attributs, de ses exigences; mais il nous fournit le plus bel exemple d'un culte intérieur ainsi

compris. Avec le sentiment si vif qu'il a du Dieu personnel, il sait élever la prière au plus haut niveau qu'elle ait atteint dans l'Ancien Testament. Son oraison est véritablement un entretien avec Yahweh. Il lui expose ses préoccupations, ses difficultés, ses angoisses (Jer., XVII, 14-18; XX, 7-9); il le fait confident des réflexions que lui suggèrent les complots formés contre lui (Jer., XI, 18, 19, 21 ; XVIII, 19-23 ; XX, 10-12) ou les arrêts portés contre le peuple (Jer., IV, 10, 19 ; VIII, 18-IX, 2 ; XIV, 13) ; il avoue jusqu'à ses murmures et ses commencements de désespoir (Jer., XII, 1, 2, 4 ; XX, 14-18). Puis il implore la souveraine bonté (Jer., VII, 16; XIV, 19-22 ; XVII, 14) et, après avoir attendu avec confiance, il recueille, au fond de son âme et de la bouche même de Yahweh, les consolations qui vont relever son courage (Jer., XI, 21-23 ; XII, 5, 6 ; XIV, 14, XV, 1-9). Il ne manque que l'amour des ennemis (Jer., XI, 20; XII, 3 ; XVII, 18; XVIII, 21-23 ; XX, 12) pour que cette prière soit chrétienne.

92. On conçoit que les vrais prophètes n'aient point partagé l'enthousiasme des faux inspirés ; avec de telles conceptions de sa justice et de sa sainteté il est inadmissible que Yahweh puisse aveuglément favoriser son peuple coupable. C'est pourquoi, dès le premier instant, Amos découvre qu'Israël est dans une grande illusion. Grisé par la prospérité du règne de Jéroboam II et par la pompe de ses liturgies, se croyant très agréable à son Dieu, il en attend des bénédictions nouvelles ; il compte sur un jour, jour de Yahweh et jour d'Israël, dans lequel Yahweh lui assurera un triomphe éclatant et à jamais durable sur ses ennemis (Am., V, 18). Or Amos déclare bien haut que, pour lui, le jour de Yahweh ne peut être qu'un jour de détresse (Am., V, 18-20). Il y a trop de méchanceté dans le peuple (Am., III, 9, 10), trop de dénis de justice (Am., II, 6 sv. ; IV, 1 ; V, 7, 10, 11, 12, 15), trop de mollesse, trop de jouissances malsaines (Am., III, 12 ; VI, 3-6), pour qu'on puisse attendre la bénédiction. Aussi bien, qu'Israël y prête attention et, dans les fléaux qui si souvent le frappent, il reconnaîtra facilement les prodromes du châtiment suprême (Am., IV, 6-12 ; VII, 1-9). C'est pourquoi, au regard d'Amos, l'invasion

dévastatrice est proche (Am., III, 11 ; VI, 14) ; les autels sont sur le point de tomber (Am., III, 14; IX, 1) à côté des palais (Am., III, 15 ; VI, 11); le siège, compliqué de la peste, va décimer et réduire la capitale (Am., V, 3, 16, 17 ; VI, 8-10 ; VII, 17) ; ceux qui vont s'échapper par les brèches (Am., IV, 3) vont être emmenés captifs au-delà de Damas (Am., V, 27 ; VI, 7 ; IX, 4).

93. Israël ne sut pas comprendre le berger de Tékué et les vingt dernières années de sa vie nationale furent marquées par la plus désolante anarchie. Osée ne put que stigmatiser des désordres de jour en jour plus criants. Prévarications du culte de plus en plus envahi par les rites vains (Os., IV, 15, 17 ; V, 6, 11) et obscènes (Os., IV, 12-14), de nouveau ouvert aux dieux cananéens (Os., II, 8) ; vices sociaux, parjure et mensonge, violences et homicides, vol, adultère (Os., IV, 2), luxure et ivresse (Os., IV, 11, 18); alliances néfastes contractées par les politiciens (Os., V, 13 ; VII, 8-12 ; VIII, 9); corruption atteignant les classes les plus élevées : les rois de fortune (Os., VIII, 4) et les princes que l'on entretient dans le mensonge, l'immoralité et l'orgie (Os., VII, 3-7) ; les prêtres, tour à tour assassins (Os., VI, 9) et voués à l'impureté (Os., IV, 14), vivant des fautes du peuple (Os., IV, 8) et incapables de lui enseigner les lois de Yahweh (Os., IV, 6) ; telles sont les formes de l'iniquité nationale ; aux yeux du prophète qui a célébré les fiançailles de Yahweh avec Israël, elles constituent un acte d'adultère (Os., I, 2-9). Osée l'explique par l'atavisme, par des traditions néfastes qui remontent jusqu'au temps des Juges (Os., IX, 9 ; X, 9), et même avant l'entrée en Terre Promise (Os., IX, 10). Elle est en tout cas arrivée à un tel point qu'elle ne permet plus à Israël de revenir à Dieu (Os., V, 4). Il a beau tenter des retours (Os., VI, 1-3 ; VIII, 2) ; sa piété est comme la nuée du matin, comme la rosée qui passe de bonne heure (Os., VI, 4). Aussi est-il mûr pour le châtiment. L'instrument en apparaît d'abord imprécis, et Osée hésite entre l'Égypte et l'Assyrie (Os., VIII, 13; IX, 3, 6); mais il n'est bientôt plus question que de cette dernière (Os., X, 6 ; XI, 5). Samarie est vouée à la ruine (Os., X, 7 ; XIV, 1),

après que toutes les forteresses auront été dévastées (Os., x, 14). Alors que déjà la stérilité aura châtié les fautes morales (Os., ix, 11, 12 14), il faudra mener les enfants à l'égorgeur (Os., ix, 13, 16) ; puis, lorsqu'on aura livré au roi vengeur l'idole de Béthel (Os., x, 5, 6), on la suivra sur la terre étrangère pour y manger des aliments impurs (Os., ix, 3); on y sera à jamais privé de ces rites si chers que sur la terre sainte on accomplissait en l'honneur de Yahweh (Os., ix, 3). Telles sont les annonces on ne peut plus claires de la catastrophe de 722.

94. Pendant qu'Amos et Osée tenaient ce langage en Israël, Isaïe et Michée parlaient à peu près de même en Juda. N'avaient-ils pas sensiblement les mêmes reproches à adresser ? En Juda aussi l'on pratiquait l'idolâtrie et la magie (Is., ii, 6-8, 20), l'on opprimait le pauvre, l'affligé, la veuve et l'orphelin (Is., i, 17 ; iii, 14, 15 ; Mich., ii, 1, 2, 8, 9; iii, 1-4, 9-12); en Juda, les juges faisaient fléchir le droit (Is., v, 23), les riches se livraient à des orgies scandaleuses (Is., v, 11, 12, 22), les femmes développaient un luxe provocateur (Is., iii, 16-23), tandis que les esprits forts blasphémaient Yahweh (Is., v, 18-20). Aussi la vision de ruine se dressait-elle aux regards des prophètes. En vain eût-on essayé de toucher Yahweh par des tueries sans nombre, par le sacrifice même des premiers-nés (Mi., vi, 6, 7) ; Juda ne pouvait retirer son cou du désastre qui le menaçait, et il ne s'agissait rien moins que de la ruine totale et de l'aliénation du pays (Mi., ii, 3, 4), Yahweh allait avoir son jour contre tout ce qu'il y avait de puissant dans le peuple (Is., ii, 12-16), il allait le plonger dans l'anarchie la plus lamentable (Is., iii, 1-7), y répandre la pauvreté (Is., v, 5, 6, 9, 10) et la mort (Is., v, 14), humilier l'orgueil et l'arrogance (Is., ii, 10, 11, 17, 21 ; v, 25). Mais si le peuple était voué à l'endurcissement et à la ruine, (Is., vi, 9-12), si Yahweh avait répudié sa vigne (Is., v, 1-7), si déjà l'on se souvenait du châtiment de Sodome, (Is., iii, 9; i, 9, 10), néanmoins l'heure de Juda n'avait pas encore sonné. Isaïe le devait dire en une circonstance très solennelle. Il ne devait pas en effet lui suffire, comme aux autres prophètes, de porter des jugements sur l'état général du peuple. Il lui fallut intervenir au nom de Yahweh

en des circonstances très nettement déterminées. Il le fit d'abord en allant rassurer Achaz effrayé à l'approche des Israélites et des Syriens et le dissuader d'appeler à son secours Teglathphalazar (Is., VII, 5-25). Le roi était trop tiède pour croire à la parole prophétique et aux signes proposés (II Reg., XVI, 7-9). Repoussé par le monarque, par la cour et par le peuple, Isaïe se retira auprès d'un groupe de disciples fidèles qu'il s'appliqua à former selon ses principes (Is., VIII, 16-18). Son âme était en proie à de sombres pressentiments (Is., VIII, 19-22); ils persévèrent sous le règne d'Ézéchias tant que ce souverain, malgré sa droiture, ne sut pas réagir contre la situation religieuse et politique que son prédécesseur lui avait léguée. On le vit bien lorsque l'armée de Sennachérib arriva en Palestine pour réprimer la révolte du roi. Isaïe ne pensa d'abord qu'au châtiment divin, il parla de fuite, de défaite (Is., XXII, 2-4), de ville démantelée (Is., XXII, 5-8), d'iniquité inexpiable autrement que par la ruine (Is., XXIII, 14); en même temps il déclarait vains les préparatifs de défense (Is., XXII, 8[b]-11[a]) et ne voyait de remède que dans les larmes et le repentir (Is., XXII, 12). Cette fois, Juda crut à Isaïe. Bientôt Yahweh parlait au sujet du roi d'Assur : il ne devait ni entrer dans la ville, ni y jeter une flèche, ni élever contre elle de retranchements (Is., XXXVII, 33). La réalisation de l'oracle acheva, dans l'âme du roi et du peuple, le mouvement de retour vers Yahweh. Ézéchias redoubla de zèle pour la réforme et mérita d'être mis au rang des meilleurs rois (II Reg., XVIII, 3, 5, 6) ; il déclara la guerre aux idoles, aux hauts-lieux eux-mêmes; il alla jusqu'à détruire le serpent d'airain devenu l'objet d'un culte superstitieux (II Reg., XVIII, 4). La cause si chère aux hommes de Dieu était en plein triomphe.

95. Ce ne devait pas être pour longtemps. Le successeur d'Ézéchias fut le pire des rois de Juda (II Reg., XXI, 1, 2) ; il poussa la révolte si loin que sa faute pesa à jamais sur le peuple (II Reg., XXI, 10-15; Jer., XV, 4). Le syncrétisme religieux fut bientôt à son comble. Les hauts-lieux furent rétablis avec leurs emblèmes (II Reg., XXI, 3 ; XXIII, 5, 8) ; le culte de Yahweh fut ouvert aux influences délétères du paganisme, et il y eut place non seu-

lement pour les ministres de la superstition (II Reg., XXI, 6), mais pour les courtisanes sacrées et les efféminés (II Reg., XXIII, 7). Le sacrifice des premiers-nés fut autorisé par l'exemple du roi lui-même (II Reg., XXI, 6 ; XXIII, 10), et le peuple en arriva à penser que des hommages si sanguinaires pouvaient plaire à Yahweh (Jer., VII, 31 ; XIX, 5). Bien plus, les cultes étrangers eurent de nouveau droit de cité : ceux de Baal et d'Astarté, (II Reg., XXI, 3, 7; XXIII, 6), puis les religions astrales de l'Assyrie (II Reg., XXI, 3, 5; XXIII, 5, 11). Bref, quand il débuta dans la carrière prophétique, Jérémie put déclarer que Juda avait fait ce qu'on ne voyait ni à Kittîm, ni à Kédar : il avait abandonné son Dieu et changé sa gloire pour ce qui n'est rien (Jer., II, 10-13). Qu'il prît soin de le dissimuler (Jer., II, 23) ou qu'il l'affichât avec bravade, (Jer., II, 25, 31), son adultère était connu de tous (Jer., II, 20, 22, 23-25), à tel point qu'on ne pouvait croire qu'il pût revenir et rentrer en grâce (Jer., III, 1-5). Jérémie allait jusqu'à le déclarer : Juda n'avait pas su profiter des leçons que lui fournissait l'histoire d'Israël (Jer., III, 6-8), il était devenu plus coupable que lui (Jer., III, 11). Aussi le prophète était-il épouvanté à la vue de ces barbares qui envahissaient l'Asie (Jer., IV, 5, 6) : le fléau de Dieu arrivait en Palestine (Jer., IV, 7 ; V, 15-17); il s'engageait sur le chemin de Jérusalem (Jer., IV, 11-13, 15, 16 ; V, 10); il approchait !... Il n'y avait, cette fois-ci encore, qu'un seul remède, se purifier (Jer., IV, 14). Mais l'espérance était-elle possible en présence d'une prévarication aussi universelle (Jer., V, 1-9; VI, 10-21)? Le prophète était tout bouleversé (Jer., IV, 19) !... Lorsque, vers 628, Jérémie exprimait ces sentiments, ils n'étaient pas sans écho. Depuis 640, Josias (II Reg., XXII, 1, 2) avait remplacé sur le trône Amon (II Reg., XXII, 19-26), le digne fils de Manassé. Trop jeune à son avénement pour agir,— il n'était âgé que de huit ans — Josias se formait l'âme selon le plus pur esprit des prophètes ; il ne rêvait que de ramener son peuple à cet idéal; on s'en aperçut bien aux essais qu'il tenta dès la huitième année de son règne (II Chron., XXXIV, 3-7). Aussi ne perdait-il rien de ce que disait le prêtre d'Anatot. Toutefois un événement d'une impor-

tance sans pareille lui permit de mettre la main à l'œuvre pour une réforme radicale : ce fut la découverte du Deutéronome, faite, au Temple par le grand-prêtre Helcias (II Reg., XXII, 8).

96. Le Code que le secrétaire de Josias lui apporta était, par son contenu même, la consécration de l'œuvre des prophètes. Ceux-ci avaient insisté sur le choix que Yahweh avait fait d'Israël au sortir de l'Égypte, sur la manière dont il s'était attaché les pères, sur les merveilles accomplies pour les amener en terre de Canaan ; le Deutéronome rappelait fort au long les faits de l'Exode, ainsi que les clauses et les sanctions de l'alliance (Deut., I-IV ; XXVII-XXX). Les prophètes avaient signalé les dangers que faisait courir à la vraie religion l'influence des cultes cananéens ; le Deutéronome rappelait l'ordre que Yahweh avait donné d'exterminer les populations de Palestine avec leurs dieux (Deut., VII, 1-9) ; il reproduisait le Décalogue et ses dispositions fondamentales concernant la jalousie et l'exclusivisme du Dieu d'Israël (Deut., V, 6-21) ; il édictait les peines les plus sévères contre les idolâtres et ceux qui les favorisaient (Deut., XIII). Les prophètes avaient condamné les hauts-lieux comme un obstacle fondamental à la pureté du culte ; le Code nouvellement découvert allait plus loin encore ; à la base de toute sa liturgie, il posait l'obligation de ne sacrifier qu'au seul endroit que Yahweh devait choisir parmi toutes les tribus, pour y mettre son nom et y établir sa demeure (Deut., XII, 1-14, 17-19). Les prophètes avaient protesté contre le formalisme d'un rituel tout extérieur ; le Deutéronome mettait au point de départ de toute vie religieuse la crainte respectueuse et l'amour de Yahweh (Deut., VI, 2, 5, 13), l'obéissance à sa volonté (Deut., VI, 3, 6-9; VII, 12-25 ; X, 12-15). Quant à la partie proprement législative du Code, on y retrouvait, reprises, précisées et parfois développées, en tout cas pénétrées de l'esprit qui animait le livre tout entier, les prescriptions de la loi de l'alliance. Un sentiment d'humanité, de profonde sollicitude pour les serviteurs, les pauvres, les affligés, les étrangers, les veuves et les orphelins inspirait une foule de dispositions (Deut., X,

17-19). On en trouvait l'empreinte dans certaines ordonnances relatives au sabbat (Deut., v, 14), à diverses dîmes, (Deut., xiv, 28, 29), à l'année sabbatique (Deut., xv, 1-11), aux fêtes des Semaines (Deut., xvi, 11, 12) et des Tabernacles (Deut., xvi, 14). Elles tenaient aussi une grande place dans les lois civiles concernant l'affranchissement des esclaves (Deut., xv, 12-18), la vengeance du sang et les villes de refuge (Deut., xix, 1-13; cf., xxi, 1-9), la guerre et les captifs (Deut., xx, 1-20; xxi, 10-14), les objets perdus (Deut., xxii, 1-4), les nids d'oiseaux (Deut., xxii, 6, 7), l'esclave fugitif (Deut., xxiii, 15, 16), l'usure (Deut., xxiii, 19, 20), le prêt sur gage (Deut., xxiv, 6, 10-13), le mercenaire (Deut., xxiv, 14, 15), la part de l'étranger, de l'orphelin et de la veuve (Deut., xxiv, 17-22), les châtiments corporels (Deut., xxv, 1-3). Certains points du droit étaient précisés ; de là les lois religieuses sur l'immolation des animaux dont on veut se nourrir (Deut., xii, 15, 16, 20-25), sur les aliments purs (Deut., xiv, 11-21), sur les vœux (Deut., xxiii, 21-23); les lois sur les témoins (Deut., xix, 15-21), sur les droits des premiers-nés (Deut., xxi, 15-17), sur les fils rebelles (Deut., xxi, 18-21), sur les personnes exclues de la communauté (Deut., xxiii, 1-8), sur la pureté du camp (Deut., xxiii, 9-14), sur les prostituées (Deut. xxiii, 17, 18); les lois sur la jeune femme accusée de n'être pas vierge (Deut., xxii, 13-21), sur l'adultère (Deut., xxii, 22), sur le viol d'une jeune fille fiancée ou non (Deut., xxii, 23-29), sur le divorce (Deut., xxiv, 1-4).

Ce code mosaïque ne pouvait manquer d'être adopté comme une loi d'État par un roi tel que Josias. Celui-ci se mit à l'œuvre, encouragé par la prophétesse Holda (II Reg., xxii, 14-20). La loi fut lue au Temple devant tout le peuple; une alliance fut renouvelée avec Yahweh sur la base de ce texte (II Reg., xxiii, 1-3). Puis l'œuvre de la réforme, commencée à Jérusalem, se répandit dans tout le royaume de Juda (II Reg., xxiii, 4-14) et jusque sur le territoire de l'ancien royaume d'Israël (II Reg., xxiii, 15-20). Une guerre sans merci fut déclarée aux cultes étrangers qui s'étaient glissés dans le Temple national lui-même (II Reg., xxiii, 4, 6, 7, 11, 12, 13, 14);

le culte de Yahweh fut purifié de toutes les abominations qui s'y étaient introduites (II Reg., XXIII, 7, 10, 24). Mais le point le plus caractéristique de la réforme fut la suppression des hauts-lieux où l'on honorait Yahweh; Josias les détruisit sans ménagement (II Reg., XXIII, 5, 8, 15, 19, 20) ; puis, ayant fait venir leurs desservants à Jérusalem, il les associa au clergé métropolitain, leur interdisant toutefois les fonctions liturgiques les plus élevées (II Reg., XXIII, 8, 9). Il dut y avoir grande joie au cœur des prophètes qui avaient souffert persécution aux mauvais jours de Manassé, lorsque, pour marquer la fin de l'œuvre réformatrice qu'il avait menée à terme en moins d'une année, Josias ordonna la célébration d'une Pâque dont la solennité éclipserait tous les souvenirs du passé (II Reg., XXIII, 21-23) !

97. Hélas ! l'histoire des infidélités du peuple de Dieu est une perpétuelle redite. Josias tomba prématurément sur le champ de bataille de Mageddo (II Reg., XXIII, 29, 30), et son successeur Joakim, — Joachaz n'eut le temps de rien faire (II Reg., XXIII, 31-35) — profitant du désarroi dans lequel cette mort plongeait les âmes pieuses, se montra favorable aux mondains (II Reg., XXIII, 37). On vit renaître la plupart des abus que Josias croyait avoir déracinés pour jamais (Jer., VII, 9 10, 16-19, 30-34 ; VIII, 4-9, etc.). Cette fois la mesure était comble. Aux yeux de Jérémie, les iniquités du règne de Joachim rejoignaient, par delà les réformes de Josias, les prévarications du temps de Manassé (cf. Jer., XV, 4; II Reg., XXIV, 3, 4), et un appel à la vengeance divine montait vers le ciel. A partir de ce moment, Jérémie n'eut plus qu'une pensée, et elle hanta son esprit à la façon d'une idée fixe. Il l'exposait dans ses discours (Jer., VII, 1-IX, 22; XI; etc.) et dans le commentaire de ses actes symboliques (Jer., XIII, 1-11; XIX, 1-13) ; il la développait lorsqu'un fléau quelconque lui paraissait de nature à rendre plus vif le sentiment de la justice divine (Jer., XIV,XV); il la proclamait devant les rois et les princes qui n'y voulaient pas croire (Jer., XXVII, 12-15), devant les prêtres et les prophètes qui entretenaient le peuple dans l'illusion (Jer., XIX, 14-XX, 6 ; XXVI, 7-11 ; XXVII, 16-22), devant ses concitoyens qui le persécutaient et

complotaient de le faire mourir (Jer., XI, 18-23). Or, cette idée, c'était que la dernière heure de Juda était venue; il était temps de convoquer les pleureuses pour les funérailles de la malheureuse nation (Jer., IX, 17-22) ; ni les prières du prophète n'y pouvaient rien faire (Jer., VII, 16; XV, 1) ; ni il n'y avait à compter sur une pénitence capable d'obtenir de nouveaux délais (Jer., VIII, 4-7; XIII, 23 ; XVIII, 11, 12). Les coups portés par Nabuchodonosor à la capitale en 598 (II Reg., XXIV, 10, 11), la captivité du roi Jéchonias et des meilleurs éléments de la population (II Reg., XXIV, 12-17), ne lui parurent pas suffire. Envers et contre tous, il continua de dire sous Sédécias ce qu'il avait dit sous Joachim : la plaie de Juda était mortelle. Dix années durant, il annonça (Jer., XXIV, 8-10 ; XXVII, 12-22 ; XXVIII, 12-14; XXIX; XXXVII, 16; etc.) la lugubre catastrophe de 586.

98. C'est ainsi que les exigences de la religion prophétique aboutissaient à un anathème contre le peuple de Yahweh. La sentence de ruine était-elle définitive ? Les prophètes ne le crurent jamais; toujours ils gardèrent la foi en la résurrection de la nation choisie; Jérémie fixa même à soixante-dix ans seulement la durée de l'humiliation de Juda (Jer., XXV, 11, 12). Aux yeux des hommes de Dieu, le châtiment devait avoir le caractère d'une épreuve (Jer., XXX, 14, 15, 23, 24; XXXI, 17-19) ; puis sur sa nation purifiée, devenue à nouveau digne de ses faveurs, Yahweh se plairait à répandre ses meilleures bénédictions. C'est ainsi que la prédication prophétique aboutissait aux brillantes perspectives de l'espérance messianique.

99. Les bénédictions temporelles furent au premier plan, et les prophètes du royaume du Nord n'en frustrèrent pas leurs auditeurs. Amos déclare qu'Israël ne sera pas entièrement exterminé; les pécheurs périront, mais le bon grain sera réservé (Am., X, 8-10); Israël reviendra en son pays, non plus pour y constituer une unité schismatique, mais pour participer à la vie de Juda et reconnaître la souveraineté de la maison de David (Am., X, 11) ; il prendra sa revanche sur les peuples qui l'auront frappé (Am., X, 12) , il rebâtira ses villes, il cultivera ses champs auxquels Yahweh accordera une exceptionnelle fertilité

(Am., x, 13-14). Non seulement Osée tient le même langage (Os., ii, 6, 7, 14-24 ; iii; xi, 8-11 ; xiv, 2-9) ; mais les prophètes du royaume du Sud sont unanimes pour faire participer Israël à la grande espérance (Is., xi, 13 ; Jer., xxxi, 14-22) ; Jérémie lui donne même à cet égard la préséance sur Juda (Jer., iii, 11-13). L'unanimité est pareille quand il s'agit de décrire la prospérité matérielle qui sera accordée à ce dernier. Isaïe nous parle des représailles que Juda exercera sur ses ennemis, lorsqu'il aura été ramené de tous les pays de sa dispersion (Is., xi, 11, 12, 14-16) ; il nous décrit les prodiges qui accompagneront ce retour (Is., xxix, 18), la productivité extraordinaire d'un pays prodigieusement transformé (Is., xxix, 17 ; xxx, 23-26 ; xxxii, 15).

100. Il ne faut pas croire toutefois que les promesses matérielles occupent la place la plus importante dans ces vues d'avenir. La résurrection de Juda n'a d'autre but que de préparer à Yahweh un royaume où son triomphe soit complet, où il soit parfaitement connu, honoré et obéi, où se réalise pleinement l'idéal religieux prêché par les prophètes. Alors, dit Isaïe, humbles et pauvres seront dans l'allégresse, parce que les oppresseurs et les méchants auront disparu (Is., xxix, 19-21), que les insensés et les fourbes n'auront plus leur prestige d'autrefois (Is., xxxii, 4-7). Conquis par les merveilles que Yahweh aura opérées à ses yeux, Israël sanctifiera son nom (Is., xxix, 22-24) et Yahweh fera miséricorde à son peuple (Is., xxx, 18). Témoin de son repentir (Jer., xxxi, 18, 19), il le purifiera de son iniquité, dit Jérémie, et lui pardonnera ses fautes (Jer., xxxi, 34 ; xxxiii, 8); il donnera à tous ses enfants un même cœur et une même voie afin qu'ils le craignent toujours, pour leur bonheur et celui de leur postérité (Jer., xxxii, 39). Alors, reprend Isaïe, dans Jérusalem purifiée Yahweh fixera sa demeure et témoignera, par des signes éclatants, de la protection qu'il accorde à son peuple (Is., iv, 2-6). Celui-ci ne pleurera plus longtemps sans être consolé (Is., xxx, 19); il sera d'autre part perpétuellement docile à ceux que son Dieu lui enverra afin de l'instruire (Is., xxx, 20-22). Le principe de cette œuvre de salut sera l'amour de Yahweh pour son peuple ; Osée

(Os., XI, 8-11) et Jérémie (Jer., XXXI, 2, 3, 20) nous en assurent. Osée nous décrit même les procédés infiniment délicats des tendresses divines. Yahweh fera les premiers pas ; il dressera des obstacles pour qu'Israël ne retrouve pas ses amants, il lui en inspirera le dégoût (Os., II, 6, 7). Il l'attirera alors et, pour tout reprendre par la base, le conduira au désert (Os., II, 14) et contractera avec lui de nouvelles fiançailles, basées sur la justice et le jugement, sur la grâce et la tendresse (Os., II, 15-20). Jérémie à son tour parle d'une alliance nouvelle (Jer., XXXII, 40). C'est pour réfuter un proverbe qui sert comme de mot d'ordre pour répandre le découragement. « Les pères, dit-on, ont mangé du verjus, les dents des enfants en sont agacées (Jer., XXXI, 29) », et l'on en conclut qu'il n'y a pas à réagir contre la responsabilité du péché national qui pèse sur la génération présente. Erreur, dit le prophète ; c'en est fait du temps des responsabilités collectives ; désormais chacun ne sera plus responsable que de ses œuvres (Jer., XXXI, 30). Aussi bien l'alliance future ne sera plus comme l'ancienne (Jer., XXXI, 31, 32) : Dieu la contractera avec tous les individus admis au royaume ; il écrira sa Loi au dedans du cœur de chacun, se faisant connaître à lui sans intermédiaire (Jer., XXXI, 33, 34).

101. Les perspectives de prospérité matérielle aboutissaient à des revanches sur les nations ; dans le cadre des promesses spirituelles, la conquête des nations se présente sous un tout autre aspect. Juda devient, selon la parole de Jérémie, une source de bénédiction pour les peuples (Jer., IV, 2). Isaïe nous les montre qui accourent à Jérusalem devenue la capitale du monde ; ils se pressent à la montagne sainte pour demander à Yahweh de leur faire connaître sa Loi et de les instruire de ses voies (Is., II, 2, 3 ; Mi., IV, 1, 2). Le résultat de ce divin arbitrage est la paix universelle (Is., II, 4 ; Mi., IV, 3, 4).

102. Un royaume ne se conçoit pas sans un souverain. Le véritable roi, dans le nouvel Israël comme dans l'ancien, sera Yahweh ; mais il aura un représentant, pris au sein même du peuple. L'antique race royale ne perdra pas son privilège ; le roi futur sera, lui aussi, de la famille d'Isaïe Is., XI, 1 ; Jer., XXIII, 5 ; XXXIII, 15), et sa venue donnera

un lustre nouveau à la ville, par ailleurs si chétive, de Bethléem (Mi., v, 1). Tantôt le prophète parle de toute une dynastie qui recouvrerait sa puissance après l'exil (Jer., xxxiii, 17) ; ailleurs et plus souvent, son attention se concentre sur le représentant de cette lignée auquel seul il sera donné de réaliser les espérances. Le Messie nous apparaît alors entièrement soumis à l'action de Dieu ; l'esprit de Yahweh repose sur lui dans toute sa plénitude, et lui confère sans mesure les dons qui font le juge intègre et le chef de peuple (Is., xi, 2-5 ; Jer., xxiii, 5 ; xxxiii, 15) : dons de sagesse et d'intelligence, de force et de conseil, de connaissance de Dieu et de religion (Is., xi, 2). Des titres magnifiques lui sont attribués : il est la Merveille, le conseiller, le Père des âges à venir, le prince de la paix ; on ose l'appeler Dieu fort (Is., ix, 5) ; Jérémie lui donne comme nom propre (Jer., xxiii, 6 ; xxxiii, 16) celui de *Yahweh-ṣidqênû*, *Yahweh* est *notre justice* (1). Il a pour mission de faire briller la lumière aux parties les plus délaissées de la nation, à ceux qui sont assis dans l'ombre épaisse (Is., viii, 23-ix, 4). Entouré de ses princes (Is., xxxii, 1), il fera plus que qui que ce soit pour assurer le règne de la justice (Is., ix, 6; xi, 3-5; xxxii, 1; Jer., xxiii, 5; xxxiii, 15) et de l'éternelle paix (Is., ix, 6 ; xi, 6-8; Jér., xxiii, 6 ; xxxiii, 16).

Telles étaient les espérances d'Israël ! De longs siècles devaient s'écouler avant qu'elles ne fussent réalisées.

V

La religion d'Israel pendant l'exil

103. En dehors de la donnée relative à l'élargissement du roi Jéchonias par Evilmérodach (II Reg., xxv, 27-30 ; cf. Jer., lii, 31-34), les livres historiques ne nous fournissent à peu près aucun renseignement direct concernant la période de l'exil babylonien. Le livre de Jérémie renferme

(1) Ce nom forme antithèse avec celui de Sédécias (*ṣidqi Yah*, *Yahweh* est *ma justice*), que le dernier roi de Juda portait si mal.

un bon nombre d'indications précieuses (1). Mais les sources principales d'information sont le livre d'Ézéchiel et la seconde partie du livre d'Isaïe (2), notamment les chapitres XL-LV.

(1) Cf. : au sujet des Juifs demeurés en Palestine entre 598 et 586, Jer., XXI, XXIV, 8-10; XXVII, XXVIII, XXXIV, XXXV, XXXVII-XXXIX; — pour les temps qui suivirent le meurtre de Godolias, Jer., XL-XLII; — au sujet des Juifs retirés en Égypte, Jer., XLIII, XLIV; — au sujet des Juifs déportés à Babylone entre 598 et 586, Jer., XXIV, 5-7 ; XXIX.

(2) Depuis qu'en 1775, Döderlein s'est prononcé contre l'authenticité d'Is., XL-LXVI, cette opinion a conquis beaucoup de faveur parmi les critiques et exégètes étrangers à l'Église catholique; on peut dire qu'aujourd'hui ils l'admettent à peu près universellement. On l'a soutenue pendant longtemps en l'appuyant sur des raisons à priori, tirées principalement de l'impossibilité prétendue du miracle intellectuel de la prédiction prophétique. Depuis lors, on a invoqué des arguments plus objectifs, basés sur l'étude de ces oracles, sur les particularités du style et de la doctrine, sur certaines allusions qui semblaient viser, comme des faits contemporains de l'auteur, des événements de l'époque de Cyrus, etc. On place généralement la composition d'Is., XL-LXVI, ou au moins d'Is., XL-LV, aux environs de l'année 540. Un certain nombre d'exégètes catholiques s'étaient montrés favorables à ces conclusions lorsque a paru le décret de la Commission biblique du 27 juin 1908. Il comprend cinq doutes et cinq réponses. En premier lieu, on revendique les droits de la prédiction prophétique contre ceux qui veulent voir, dans les oracles concernant l'avenir, ou bien des récits postérieurs à l'événement, ou bien des prévisions dues à la simple perspicacité de leurs auteurs. Le second doute va plus directement à notre sujet : il condamne l'opinion d'après laquelle Isaïe et les autres prophètes n'auraient prononcé d'oracles que sur les événements qui devaient se réaliser dans un avenir très proche ou du moins peu éloigné ; cette opinion ne saurait se concilier avec la véritable nature des oracles, surtout messianiques et eschatologiques, dans lesquels ces mêmes prophètes ont certainement annoncé un avenir très lointain ; elle ne saurait davantage se concilier avec l'avis commun et unanime des saints Pères affirmant que les prophètes ont pareillement prédit des faits qui ne devaient se réaliser qu'après de longs siècles. La troisième réponse complète la partie théorique des décisions : d'une part, on ne saurait admettre que les prophètes, non seulement en tant qu'ils veulent corriger la méchanceté humaine ou qu'ils prêchent la parole de Dieu pour le bien de leurs auditeurs, mais même en tant qu'ils annoncent l'avenir, aient dû constamment s'adresser, non à des auditeurs futurs, mais à des auditeurs présents ou contemporains, en mesure

104. A partir de 586, les Judéens se trouvent distribués en trois centres distincts. Il en demeure d'abord en Palestine ; leur nombre, qu'il est impossible d'estimer avec quelque précision, est assez considérable pour que Nabuchodonosor n'ait pas jugé à propos de leur adjoindre des colons étrangers. Au lendemain de la catastrophe, leur misère est profonde ; pour longtemps encore, ils sont, selon le mot d'Ézéchiel, « les habitants de ces ruines là » (Ez., XXXIII, 24) ; les *Lamentations* expriment les sentiments que pouvait causer à un Juif fidèle le spectacle du Temple démoli, de la capitale dévastée, du pays ravagé ; toutefois les paroles que le gouverneur Godolias (Jer., XL, 9, 10; II Reg., XXV, 24) et Jérémie (Jer., XLII, 9-12 sq.) adresseront au peuple permettent de croire que le mal n'était pas sans remède, et qu'avec un peu de confiance et de persévérance, on pouvait améliorer la situation. De fait, au bout d'un certain temps, les Juifs de Palestine s'étaient accoutumés à leur état, sans désirer le moins du monde que du dehors on s'occupât d'y porter remède (Ez., XI, 15 ; XXXIII, 24). Les conditions précaires des premiers temps n'étaient pas faites pour favoriser le progrès de la vie religieuse. La ruine du temple n'enlevait pas à

de les parfaitement comprendre; d'autre part et par voie de conséquence, on ne saurait dire que la seconde partie du livre d'Isaïe, dans laquelle le prophète s'adresse, non aux Juifs contemporains d'Isaïe, mais aux Juifs qui pleurent dans l'exil babylonien, leur parlant et les consolant comme s'il vivait au milieu d'eux, ne puisse avoir pour auteur Isaïe, mort depuis longtemps à cette date, mais doive être attribuée à un prophète inconnu, vivant au milieu des captifs. Dans cette partie théorique du décret, il faut surtout noter cette déclaration de laquelle il résulte qu'en toute vérité l'auteur d'Is., XL-LV, parle comme s'il vivait au milieu des exilés ; cela suffit pour que nous devions nous servir de ces chapitres en vue de retracer l'histoire du mouvement des idées religieuses à cette époque. — La quatrième réponse nie que l'argument philologique, tiré de la langue et du style, doive être considéré comme capable de forcer un homme grave, au courant de la méthode critique et de la langue hébraïque, à reconnaître dans le livre d'Isaïe la pluralité des auteurs. Enfin la cinquième réponse nie qu'il existe des arguments assez solides, même considérés dans leur ensemble, *cumulative sumpta*, pour établir que le livre d'Isaïe ne doive pas être attribué au seul Isaïe, mais à deux ou à plusieurs auteurs.

la montagne de Yahweh son caractère sacré; on continuait d'y venir en pèlerinage, jusque du territoire de l'ancien royaume du Nord (Jer., XLI, 4, 5); mais, en même temps, on levait les yeux vers les idoles, on répandait le sang, on commettait des abominations (Ez., XXXIII, 25, 26).

105. Lorsque, après le meurtre de Godolias, les Juifs de l'entourage de Jérémie, craignant les représailles de Nabuchodonosor, se décidèrent à passer en Égypte (Jer., XLIII), ils y trouvèrent un bon nombre de représentants de leur race. Dès le temps de Sargon d'Assyrie, des Israélites s'y étaient réfugiés (1) et étaient peut-être descendus aussi bas qu'Éléphantine ; plus tard, des Judéens semblent avoir pris place parmi les mercenaires des Pharaons (2). Enfin les relations amicales que les politiciens de Jérusalem entretenaient avec la vallée du Nil désignaient celle-ci, comme un refuge tout naturel, aux Judéens que devaient effrayer les invasions chaldéennes de 598 et 588. Des compagnons de Jérémie, les uns se fixèrent dans des localités qui, telles Migdol et Taphnés, étaient proches de la frontière; les autres pénétrèrent jusqu'à Memphis, et peut-être jusque dans la Haute-Égypte (Jer., XLIV, 1). Ils apportèrent en ces divers lieux la mentalité religieuse qu'ils avaient en Palestine; on ne voit pas qu'ils se soient laissés séduire par les rites égyptiens ; mais Jérémie censure, avec une extrême vigueur, le prestige qu'exercent sur eux les cultes assyriens, celui d'Ištar en particulier (Jer., XLIV). Ils n'oubliaient point pour cela leur dieu national ; les papyrus d'Éléphantine nous montrent la colonie juive, qui s'était fixée en cette ville, objet des mauvais procédés des prêtres de Knoub (dieu bélier), parce que, dans le Temple qu'elle a élevé à Yahweh, elle lui immole des béliers (3).

(1) On peut du moins le conclure assez vraisemblablement des alliances formées par le roi Osée avec l'Égypte (II Reg., XVII, 4) et de la facilité avec laquelle on pouvait se réfugier dans la vallée du Nil.

(2) Le Pseudo-Aristée place la première colonie militaire juive en Égypte sous un Psammétique qui doit être Psammétique II, successeur de Néchao, vers 608. Cf. Swete, *An Introduction to the Old Testament in Greek, with an Appendix containing the letter of Aristeas*, edited by H. St J. Thackeray, M. A., p. 521, lig. 13, 14.

(3) Il s'agit des papyrus découverts à Éléphantine en 1907 par

106. Ce n'était ni de la Palestine, ni de l'Égypte que les prophètes attendaient le salut (1) ; c'était de la Chaldée (Jer., XXIV, 5-7; Ez., XI, 16-21; etc.). La population juive qui s'y trouvait avait eu principalement pour origine trois colonnes de captifs : celle de Jéchonias en 598 (II Reg., XXIV, 14-16), celle de Sédécias en 586 (II Reg., XXV, 11, 12; II Chron., XXXVI, 20, 21 ; Jer., LII, 15, 16), celle de 581 (Jer., LII, 30), dont on ignore l'occasion. Bien que les Livres saints nous fournissent des chiffres (II Reg., XXIV, 14-16 ; Jer., LII, 28-30), ils sont trop incertains et surtout trop difficiles à harmoniser pour que l'on évalue avec quelque fermeté le nombre des déportés. Arrivés en Babylonie, les captifs avaient à fournir leur appoint pour les travaux d'utilité ou d'embellissement que méditaient leurs vainqueurs. Moyennant cette réserve, on les laissait s'installer et vivre en grande liberté ; ainsi en fut-il du moins pour les prisonniers des premières caravanes (cf. Jer., XXIX) ; il semblerait que l'on aurait châtié avec plus de rigueur ceux qui avaient pris part aux dernières rébellions (2). Les exilés étaient installés aux bords des rivières et des canaux qui sillonnaient les environs de Babylone (Ez., I, 1 ; Esdr., VIII, 15 ; Ps. CXXXVII, 1). Ils formaient des villages (Ez., II, 15 ; Esdr., VIII, 17) et constituaient des communautés assez autonomes, au milieu desquelles les anciens paraissent avoir joui d'une grande autorité (3) ; ils se livraient à l'agriculture (Jer., XXIX, 5). Leur sort était assez satisfaisant pour qu'ils en fussent contents ; on pouvait essayer de les intéresser

M. Rubensohn, dans des fouilles opérées au compte du musée de Berlin. Ils ont été publiés par Édouard Sachau, *Drei Aramäische Papyrusurkunden aus Elephantine*, Berlin, 1907. Le R. P. Lagrange leur a consacré une étude très intéressante, *Les nouveaux papyrus d'Eléphantine*, *Rev. bibl.* (IIe série), t. V, p. 325-349. On peut lire aussi E. Tisserant, *Une colonie juive en Égypte au temps de la domination persane*, dans la *Revue pratique d'apologétique*, t. VI, p. 607-618.

(1) C'est ce qui résulte de Jer., XXIV, 8-10; XLIV, 11-14 (cf. pourtant la réserve faite vers. 26-28), et d'Ez., XXXIII, 25-29.

(2) C'est peut-être du moins ce qui expliquerait le langage d'Is., XLII, 22 ; XLV, 2; etc.

(3) Ils semblent au moins jouir d'un grand prestige parmi les compagnons d'Ézéchiel. Ez., VIII, 1 ; XIV, 1 ; XX, 1.

à la prospérité du pays et les faire prier à son intention (Jer., XXIX, 6, 7) ; ils correspondaient librement avec leurs frères de Palestine (Jer., XXIX, 24-32; Neh., I, 1, 2).

107. Beaucoup de Juifs s'attachèrent à la Chaldée comme à une patrie d'adoption et ne songèrent plus que de loin à la restauration d'Israël. Il y en eut heureusement d'autres qui subordonnèrent tout le reste aux intérêts de Yahweh et à l'avenir de leur race ; avec plus ou moins de zèle, ils se mirent à l'école des prophètes, de celui-là en particulier qui, à partir de 592 (Ez., I, 2), éclipsa tous les autres. Rien de plus facile à retracer que les lignes générales du ministère d'Ézéchiel. La catastrophe de 586 divise sa carrière en deux phases distinctes. Avant cette date (1), il n'a qu'un but : inculquer aux Juifs de Chaldée comme Jérémie le fait à ceux de Palestine, que le désastre de 598 n'est qu'un commencement, que la justice divine ne sera satisfaite que par la ruine de la nation; pour convaincre ses auditeurs récalcitrants, il multiplie les discours (Ez., V, 5-17 ; VII ; XV ; XXI, 1-22) et les actions symboliques (Ez., IV, 1-V, 4 ; XII; XXI, 23-32; XXIV), il insiste sur la culpabilité du peuple (Ez., II, 1-7 ; III, 4-7 ; VI, VIII-XI, XVI, XX, XXII, XXIII) et de ses chefs (Ez., XVII; XIX); il réfute les faux prophètes qui illusionnent les captifs (Ez., XIII). Quand le fugitif annoncé par Yahweh (Ez., XXIV, 25-27) vient lui apprendre que l'œuvre du châtiment est accomplie (Ez., XXXIII, 21, 22), le mouvement de sa prédication prend une direction toute nouvelle ; il est tout entier au message de la résurrection d'Israël (Ez., XXXIII-XLVIII ; cf. surtout XXXVII, 1-14).

108. Il n'y a pas à appuyer sur les ressemblances sans nombre qui existent entre la doctrine d'Ézéchiel et celle de ses prédécesseurs dans le prophétisme ; mieux vaut signaler les différences les plus caractéristiques. Jamais sans doute, la transcendance du Dieu d'Israël n'avait paru avec autant d'éclat que dans la vision inaugurale du char et des quatre êtres vivants (Ez., I, X, 9-17) ; jamais le

(1) La première partie de la prédication d'Ezéchiel est résumée dans les vingt-quatre premiers chapitres de son livre ; elle comprend, en outre, la majeure partie des oracles contre les nations.

contraste n'avait été affirmé avec plus de force entre la grandeur de Yahweh et la petitesse de celui qui ne devait plus s'appeler que « fils d'homme » (1). Plus encore qu'Isaïe ou Jérémie, Ezéchiel insistait sur les fins que Dieu donnait à son action. En châtiant son peuple et en le sauvant, Yahweh voulait que celui-ci apprît à le mieux connaître (Ez., VI, 7, 13, 14 ; VII, 4, 9, 27 ; XII, 15, 16 ; etc.). Mais il voulait en outre que la leçon atteignît les nations ; il voulait que celles-ci, témoins de la magnifique rédemption qu'il procurerait à Israël, reconnussent, dans les événements de 598 et de 586, non l'impuissance d'un dieu à défendre les intérêts des siens (Ez., XXXVI, 13-15), mais la justice avec laquelle il punissait l'iniquité (Ez., XXXVI, 16-19); il voulait que les nations, se faisant une exacte idée du Dieu de Juda (Ez., XXXVI, 20-23), le reconnussent et le saluassent comme le Dieu très saint (Ez., XX, 41 ; XXXIII, 16, 23; XXXIX, 27), le seul Dieu de l'univers (2). C'est surtout dans les perspectives de restauration (3) que se manifestent les notes distinctives de la prédication ézéchiélienne. Tout d'abord et en vue de ce royaume dans lequel seuls les justes seront admis, le prophète revient sur la justice individuelle (4). Il réfute à son tour (Ez.,

(1) Le sens que cette expression revêt dans Ézéchiel, où elle se trouve si fréquemment, ne saurait être douteux : elle exprime la petitesse de l'homme comparée à la majesté de Yahweh.

(2) D'ailleurs Yahweh poursuit le même but quand il agit directement sur les peuples étrangers ; il se sanctifie au milieu d'eux (Ez., XXVIII, 25) et il s'en fait connaître (Ez., XXV, 5, 7, 11, 14, 17; XXVI, 6 ; XXVIII, 22, 23, 24, 26 ; etc).

(3) Après avoir affirmé que le salut viendra des captifs (XI, 14-21; XXXIII, 23-29), Ézéchiel commence (XXXIV) par décrire le soin que Yahweh prendra de son peuple et de toutes ses brebis (1-22), puis il annonce qu'il choisira pour son représentant un descendant de David (23-31). Pour que les captifs puissent revenir en leur pays, Yahweh en exterminera les Édomites qui l'ont envahi (XXXV); le peuple reviendra alors (XXXVI, 1-12), sauvé par son Dieu (13-32) et comblé de toutes sortes de bénédictions (33-38); Israël et Juda seront réunis (XXXVII, 15-28).

(4) Il le fait en diverses manières : par la manière dont il exprime le rôle de sentinelle qu'il s'attribue au début de son ministère (II, 16-21) et après la prise de Jérusalem (XXXIII, 1-9) ; par la manière dont il décrit les fonctions de pasteur que Yahweh rem-

XVIII, 2) le dicton qui avait frappé Jérémie : non seulement le fils n'est pas lié par son père, ni le père par son fils (Ez., XVIII, 10-20); non seulement chacun n'est responsable que de ses propres actions (Ez., XVIII, 4-9), mais il ne sera jugé que pour les dispositions du moment présent (Ez., XVIII, 21-29 ; XXXIII, 12-20). Tant il est vrai que Dieu désire, non la mort du pécheur, mais sa conversion (Ez., XVIII, 32; XXXIII, 11) ! D'autre part, s'occupant surtout des individus, Ézéchiel met en relief plus qu'on ne l'a fait jusque-là le travail intime de Dieu au dedans des âmes. Quand les Israélites seront retirés du milieu des nations, Yahweh les purifiera de leurs souillures (Ez., XXXVI, 25) ; à la place de leur cœur insensible comme la pierre, il mettra un cœur de chair, impressionnable aux touches de la grâce (Ez., XI, 19; XXXVI, 26); il leur donnera un esprit nouveau; bien plus il répandra au dedans d'eux son propre Esprit (Ez., XXXVI, 27). Comment dès lors ne seraient-ils pas dociles à ses lois (Ez., XI, 20 ; XXXVI, 27)? Enfin et surtout, dans sa vision de l'avenir, Ézéchiel contemple des horizons successifs qui n'avaient pas frappé les autres prophètes. Comme eux sans doute, il voit la restauration nationale sensiblement sur le même plan que l'avènement des temps messianiques (cf. Ez., XXXIII-XXXVII). Mais tandis que jusqu'ici l'œuvre divine semblait devoir se réaliser d'un seul coup et atteindre immédiatement son terme définitif, Ézéchiel y découvre deux degrés. Tout d'abord, Yahweh sauve son peuple de l'exil et lui procure une vie, sainte et prospère, mais ni exempte de défaillances, ni entièrement soustraite aux entreprises des ennemis. Il en va de la sorte jusqu'au jour où ses adversaires s'organisent pour un assaut collectif contre le royaume de Dieu. Naturellement celui qui a triomphé de chaque ennemi en particulier sort victorieux de la lutte finale ; à partir de ce jour seulement, le triomphe de Yahweh est complet et à jamais indiscuté (Ez., XXXVIII, XXXIX).

109. Toutefois, ces particularités de détail ne sont pas

plit auprès de son peuple (XXXIV, 1-22); sur tout dans les chap. XIV, 12-20; XVIII, XXXIII, 12-20.

les principales. Ce qui distingue le plus complètement Ézéchiel des prophètes qui sont venus avant lui, ce sont les nombreuses affinités de son livre avec divers codes de la Loi. Nous n'irons pas jusqu'à dire, comme quelques-uns de ses commentateurs, qu'en revendiquant les droits de la morale outragée ou de la religion de Yahweh méconnue en ses points les plus fondamentaux, il a surtout pour but de réclamer l'observation de préceptes imposés par la Loi; au moins faut-il constater qu'il met volontiers sur le même rang les exigences les plus sacrées de la loi naturelle et les prescriptions du droit positif (Ez., XVIII, 5-9, etc.; XXXIII, 25, 26). D'ailleurs, on a la sensation, en lisant ses écrits, qu'il a vécu dans un contact très étroit avec divers codes du Pentateuque. Non seulement les spécialistes ont noté les ressemblances très caractéristiques de son style avec celui du Deutéronome et de certains éléments du Code sacerdotal; mais plusieurs de ses protestations sont nettement inspirées par l'un ou l'autre de ces documents. L'insistance avec laquelle il montre dans les hauts-lieux (Ez., VI,1-7; 11-14; XVI, 16 ; XX, 27-29) la prévarication qui a davantage contribué à provoquer la colère divine est en rapport étroit avec l'impression que la découverte du Deutéronome produisit sur Josias et ceux qui l'entouraient. Ailleurs, il parle des sabbats (Ez., XX, 12, 13, 16, 20, 21, 24), que les enfants d'Israël ont profanés, dans les mêmes termes que le Code sacerdotal (cf. Ez., XX, 12, 20, et Ex., XXXI, 13-17). Mais c'est surtout dans son programme de restauration liturgique que ces points de contact apparaissent plus nombreux. Son livre se termine par une grande vision — la vision de la Jérusalem messianique et de la Terre-Sainte renouvelée (Ez., XL-XLVIII) — qui doit être comme le complément de ses prophéties relatives au royaume de Dieu (1). Le prophète y donne une place très grande à la reconstruction du Temple futur (Ez., XL-XLII) et au culte qui devra s'y exercer (Ez., XLIII-XLVI) ; or il le fait en des termes tels que l'on a pu établir de très nombreux approchements entre ces ordonnances et celles de la *Loi*

(1) C'est comme un essai inspiré en vue de la réalisation pratique des espérances exposées dans les chap. XXXIII-XXXVI.

de sainteté (Lev., XVII-XXVI), la partie centrale du grand rituel mosaïque.

110. Ces constatations sont des plus précieuses, car elles nous indiquent les préoccupations religieuses de ces exilés qui subissaient l'influence de l'illustre voyant. L'amour de la Loi tenait une grande place dans leur âme. On le verra, lors du retour, au zèle qu'ils déploieront pour en faire prévaloir les exigences (cf. Esdr., III; VII-X; Neh., VIII-X). On le verra aussi au développement d'une institution appelée à exercer une très grande autorité. Ce n'est pas assez de lire la Loi et de la méditer ; il est nécessaire en beaucoup de cas de l'entendre expliquer. De là l'intervention des scribes. Par ses fonctions, le scribe ou *sôp ʰèr* était jadis un haut fonctionnaire de la cour royale, évoquant l'idée d'un secrétaire d'État (II Sam., VIII, 17; II Reg., XVIII, 18, 37). Dès le temps de Jérémie, toutefois, les scribes ont un rôle plus religieux que civil, et en rapport avec la Loi de Yahweh (Jer., VIII, 8, 9) ; sur la terre d'exil, ils vont devenir les hommes versés dans la Loi de Moïse, appliqués à l'étudier et à la mettre en pratique, zélés pour en enseigner les préceptes et les ordonnances aux enfants d'Israël (Esdr., VII, 6, 10). Épris de la Loi comme leur maître, les disciples d'Ézéchiel sentent le poids du crime national qui, depuis les origines, est allé s'aggravant du fait même de la violation des saintes ordonnances (Ez., XVI, XX, XXIII); ils comprennent à ce point de vue les réflexions que l'histoire d'Israël a inspirées aux rédacteurs deutéronomistes des livres des Juges, de Samuel et des Rois. Deux sentiments surtout remplissent leurs âmes : celui d'une résignation mélancolique qui va parfois jusqu'à leur arracher des paroles de découragement (Ez., XVIII, 2 ; XXXIII, 10 ; XXXVII, 11) ; celui d'une foi profonde aux destinées d'Israël et à la proximité du salut. Leur désir est de hâter l'heure de Dieu par la ferveur de leur religion. En terre profane et impure, loin de la sainte montagne, ils ne peuvent ni bâtir de Temple (1), ni offrir de sacrifices, ni même chanter les cantiques de Sion (Ps. CXXXVII, 4).

(1) Ils sont trop pénétrés de l'influence de la Loi pour faire jamais en Chaldée ce que fera la colonie juive d'Éléphantine.

Mais il leur est loisible de s'attacher à d'autres pratiques avec d'autant plus d'ardeur. La circoncision demeure, sur les terres de la dispersion, l'une des marques les plus sacrées de l'appartenance à la race privilégiée. Plus que jamais aussi, le sabbat est le signe de l'alliance entre Dieu et Israël ; comme la vie proprement liturgique en est exclue, le repos en devient l'observance fondamentale et de plus en plus rigoureuse (cf. Neh., XIII, 15-22). Peut-être que déjà l'on se groupe pour lire la Loi et s'entretenir de la parole de Dieu ; de telles réunions, d'abord dépourvues de tout caractère officiel, seraient le point de départ de l'institution des synagogues. Enfin, pour nous restreindre aux points les plus essentiels, la douleur de l'exil et la pénitence qui en doit hâter la fin trouvent leur expression dans une observance qui prend alors une importance considérable : le jeûne. Quatre jours de jeûne rappelaient, chaque année, les principaux épisodes de la catastrophe de 586 : le 9 du quatrième mois, on jeûnait en souvenir du jour où Jérusalem avait été prise (Zach., VIII, 19 ; II Reg., XXV, 3 ; Jer., XXXIX, 2 ; LII, 6) ; le 7 du cinquième mois, on commémorait l'incendie et la destruction du Temple (Zach., VII, 3, 5; VIII, 19 ; II Reg., XXV, 8 ; Jer., LII, 12) ; le jeûne qui se célébrait au septième mois (le 7 ou le 24) rappelait le meurtre de Godolias (Zach., VII, 5 ; VIII, 19 ; Jer., XLI, 1-3); enfin le 10 du dixième mois on se rappelait le jour où Nabuchodonosor avait commencé le siège de la capitale (Zach., VIII, 19 ; II Reg., XXV, 1 ; Jer., XXXIX, 1 ; LII, 4).

111. Cependant le temps avançait, et les soixante-dix années prédites par Jérémie touchaient à leur fin. Le moment était venu pour les exilés de faire écho aux voix de salut (Is., XL, 6) qui retentissaient dans la seconde partie du livre d'Isaïe. Les paroles de consolation n'annonçaient-elles point que la servitude d'Israël était finie, que son iniquité était expiée, qu'il avait reçu de Yahweh le double pour ses péchés (Is., XL, 1, 2) ? L'heure n'était-elle pas arrivée où, par le chemin frayé à Yahweh dans le désert, Israël — tel un troupeau conduit par le meilleur des bergers — allait être ramené à Jérusalem par son Dieu lui-même (Is., XL, 3-5, 9-11) ? Certes la bonne nouvelle était consolante ; mais, aux heures de découragement qui n'étaient

pas rares chez les exilés (Is., XL, 27 ; XLI, 8-10, 13; XLIX, 14), ils n'osaient pas y croire. C'est alors qu'il leur faisait bon lire ce que le prophète disait de la toute-puissance de Yahweh qui voulait les sauver. Jamais homme de Dieu n'en avait parlé avec tant de splendeur. Cette toute-puissance éclate dans la création : c'est Yahweh qui a posé les fondements du monde (Is., XL, 21, 28; XLV, 12), qui a étendu les cieux comme un voile (Is., XL, 22 ; XLV, 12), qui a établi la terre et ses productions (Is., XLII, 5), qui l'a formée pour être habitée (Is., XLV, 18), qui donne la respiration au peuple qui y demeure et le souffle à ceux qui y marchent (Is., XLII, 5). Mais de cette toute-puissance, la manifestation qui intéresse davantage le prophète est celle qui a pour objet le gouvernement des nations. Sans doute, Israël est captif de peuples vaillants et redoutables. Mais devant Yahweh les nations sont comme rien, il les compte pour néant et vanité (Is., XL, 15, 17) ; il peut anéantir les puissants, exterminer les juges de la terre (Is., XL, 23). Aussi dirige-t-il à son gré les mouvements des peuples. L'une des preuves de son irrésistible autorité est la sûreté avec laquelle il prédit ce qui doit arriver et le réalise à date fixe (Is., XLI, 21-24; XLIII, 8-13); déjà les exilés ont pu voir avec quelle exactitude se sont accomplies les premières prédictions; celles dont l'heure n'est pas encore venue se réaliseront tout aussi parfaitement (Is., XLII, 9; XLVIII, 1-11). Que surtout Israël prenne attention à celui dont le nom remplit déjà toute l'Asie : Yahweh n'a-t-il pas prédit Cyrus (Is., XLI, 26-29)? Il le conduit maintenant, il soumet les peuples à son autorité conquérante (Is., XLI, 1-5, 25), il l'appelle à vaincre les ennemis d'Israël, à publier l'édit de la réédification de Jérusalem et du Temple (Is., XLIV, 24-XLV, 8). Ces affirmations magnifiques de la souveraineté de Yahweh aboutissent à de puissantes proclamations de son unité : il est vraiment le seul Dieu, et il n'y en a pas d'autre que lui (Is., XLIII, 11, 12 ; XLIV, 6, 8; XLV, 5, 6 ; etc.). Aussi bien entre-t-il en conflit avec les faux dieux. Ce n'est pas sans raison ; par delà les Chaldéens, Israël captif ne redoute-t-il pas la puissance des vieilles divinités babyloniennes ? Que les dieux fassent donc leurs preuves ! Qu'ils créent quelque chose s'ils en sont

capables (Is., XLI, 23) ! Surtout qu'ils fassent des prédictions et en assurent la réalisation (Is., XLI, 21-24 ; XLIII, 9; XLIV, 6, 8; XLV, 20, 21) ! Le conflit aboutit à une description ironique de l'idole, fabriquée avec le même bois qui sert à la cuisine, incapable de se soutenir sans être attachée (Is., XLIV, 9-20 ; cf. XL, 18-20 ; XLI, 6-7); le prophète célèbre la chute de Bel et l'écroulement de Nébo (Is., XLVI, 1, 2). Par ailleurs, nombreux sont les traits qui mettent en relief les attributs divins dont il a été antérieurement question : Yahweh est le Saint d'Israël (Is., XLI, 14, 16, 20 ; XLIII, 3, 14 ; XLV, 11 ; etc.) ; on célèbre la sagesse de ses conseils (Is., XL, 13, 14) et la sûreté de vue avec laquelle il conduit toutes choses (Is., XLI, 4 ; XLIV, 25, 26) ; on le présente à diverses reprises comme éminemment juste et fidèle en ses promesses (Is., XLI, 10, 26 ; XLV, 23).

112. Israël peut donc avoir confiance ; son droit ne passe pas inaperçu devant son Dieu (Is., XL, 27) ; celui-ci est prêt à le saisir fortement, à l'aider et à le soutenir (Is., XLI, 10). La même vigueur qu'il a déployée pour le châtier de ses iniquités, il la mettra à procurer son salut et sa rédemption (Is., XLII, 18-XLIII, 7). Sans doute, Israël se sent encore coupable et il a raison (Is., XLII, 18-25 ; XLIII, 22-24) ; mais Yahweh — le prophète tient à peu près le même langage qu'Ézéchiel — agira par amour pour lui-même et pour l'honneur de son nom (Is., XLIII, 25 ; XLVIII, 1-11). Aussi bien le temps est proche où les interventions divines feront oublier les merveilles qui jadis accompagnèrent la sortie d'Égypte (Is., XLIII, 16-21). Et, dans son style magnifique, le prophète reprend les points principaux de l'espérance de la restauration nationale et messianique : revanche sur les ennemis (Is., XLI, 13-16), confusion des anciens adversaires (Is., XLI, 11, 12), capitale splendidement rebâtie et impuissante à contenir la multitude de ses habitants (Is., XLIV, 26, 28 ; XLIX, 14-21 ; LII, 1-6 ; LIV, 1-17), empressement des nations à s'attacher à Israël et à le servir (Is., XLIX, 22, 23), paix sans fin (Is., LIV, 11-17) dans la jouissance gratuite du salut offert par Dieu (Is., LV).

113. Le prophète toutefois va plus loin et, à la lumière des révélations divines, il approfondit le mystère des

prédilections de Yahweh pour Israël. Sans doute, et en des termes plus touchants que ceux d'Osée ou de Jérémie, il soulignera la sollicitude du vrai Dieu pour son peuple (Is., XL, 11; LIV, 8) : quand les mères oublieraient leurs enfants, Yahweh n'oublierait pas les siens (Is. XLIX, 14-16). Mais il insiste davantage; il proclame la raison d'être de cet amour. Il ne craint pas d'user à propos d'Israël des procédés les plus hardis de la personnification oratoire. C'est pour affirmer que son Dieu l'a choisi, qu'il l'a élu (Is., XLI, 8, 9; XLIV, 1), bien plus, qu'il l'a formé dès le sein maternel (Is., XLIV, 2) ; c'est surtout pour déclarer qu'Israël est le serviteur de Yahweh (Is., XLIV, 9 ; XLIV, 1, 2, 21 ; etc.). Et cette appellation, qui n'est pas tout à fait nouvelle dans la prophétie (Jer., XXX, 10; XLVI, 27, 28), n'exprime pas seulement la dépendance du peuple de Dieu vis-à-vis de son auteur ; elle se rapporte au rôle qu'il est appelé à remplir : Yahweh l'a pris pour être l'alliance de l'humanité, la lumière des nations (Is., XLII, 6). Comme dans Ézéchiel, la manière dont son Dieu le sauvera contribuera grandement à assurer cette œuvre. En voyant les prodiges que Yahweh réalisera pour racheter Israël, les idolâtres seront d'abord confondus (Is., XLII, 14-17) ; force leur sera de reconnaître qu'avant Yahweh aucun dieu n'a été formé et qu'il n'y en aura pas après lui, qu'il n'y a point d'autre sauveur que lui (Is., XLIII, 8-13). Aussi les uns diront-ils : « Je suis à Yahweh », cependant que les autres se réclameront du nom de Jacob, que d'aucuns écriront sur leurs mains « à Yahweh » et prendront pour surnom le nom d'Israël (Is., XLIV, 4, 5). On verra ainsi tout genou fléchir devant le vrai Dieu, toute langue lui prêter serment : « En Yahweh seul, dira-t-on, résident la justice et la force (Is., XLV, 22-25). »

114. Mais la mission d'Israël s'accomplira encore en une autre manière ; il sera l'apôtre des nations. Ce rôle toutefois n'est pas dévolu au peuple tout entier. En effet, à côté des textes où le titre de « Serviteur de Yahweh » a un sens collectif et s'applique à Israël considéré comme peuple, il en est d'autres où sa signification se restreint visiblement à un seul personnage (Is., XLII, 1-4; XLIX, 1-6 ; L, 4-9 ; LII, 13-LIII, 13). Celui-ci apparaît

comme l'élu de Dieu (Is., XLII, 1), appelé par lui dès le sein maternel (Is., XLIX, 1, 5), pénétré de son esprit, destiné à rendre la justice parmi les nations (Is., XLII, 1). Son apostolat n'aura rien de tumultueux, et sa sollicitude sera sans limite pour tout ce qui est abattu et brisé (Is., XLII, 2, 3[a]) ; il n'aura d'ailleurs ni trêve ni repos qu'il n'ait établi la justice sur la terre et jusque dans les îles les plus lointaines (Is., XLII, 3[b], 4). A certaines heures, il sentira le découragement l'envahir (Is., XLIX, 4) ; mais il entendra les déclarations réconfortantes de Yahweh (Is., XLIX, 3, 5, 6) : ce ne sera pas assez pour lui de ramener les tribus de Jacob, il est établi lumière des nations, et c'est par lui que le salut arrivera jusqu'aux extrémités de la terre (Is., XLIX, 6). Le ministère de la parole toutefois ne suffira pas à procurer ce résultat. C'est en homme de douleurs que le Serviteur consommera son œuvre (Is., L, 6, 7; LIII, 2). On le verra méprisé, abandonné, objet d'outrages (Is., LIII, 3), brisé par la souffrance (Is., LIII, 7), enlevé dans l'oppression (Is., LIII, 8[a]), puis, jusque dans la tombe, confondu avec les méchants (Is., LIII, 9). Le vulgaire le traitera comme s'il était frappé pour ses propres fautes (Is., LIII, 4[b]). Mais le prophète, qui connaît sa justice (Is., LII, 9[b]), voit en lui la victime de nos propres iniquités : il porte nos maladies, il est chargé de nos douleurs, transpercé à cause de nos péchés ; c'est par ses meurtrissures que nous devons être guéris (Is., LIII, 4[a], 5, 6, 8[b]). Il s'y résigne et, pareil à l'agneau qu'on mène à la tuerie, il n'ouvre pas la bouche (Is., LIII, 7); il consent à être notre victime expiatoire (Is., LIII, 10[a]). C'est ainsi qu'il s'acquiert une existence immortelle, au milieu d'une postérité nombreuse, faite de tous ceux qu'il aura justifiés (Is., LIII, 10[b]-12). La vision si évangélique du Juste souffrant rejoint de la sorte les perspectives que d'autres oracles rattachaient à l'œuvre du Messie triomphant.

115. Telles étaient les idées fécondes qui, sur les bords de l'Euphrate, remplissaient les plus ferventes des âmes juives. Elles furent leur soutien jusqu'au jour où Cyrus anéantit l'œuvre de Nabuchodonosor et libéra tous les captifs que le monarque chaldéen avait ravis à leur patrie.

VI

Le retour d'Israel en Palestine et les origines du Judaisme.

116. La période de l'histoire religieuse du peuple de Dieu qui commence avec l'édit de Cyrus en 536, s'étend jusqu'à la dernière phase de l'activité d'Esdras, vers 398. De nombreux documents s'y rapportent. Ce sont d'abord les livres historiques d'Esdras-Néhémie. Œuvre, à ce qu'il semble, de l'auteur des Chroniques, ils renferment des éléments d'une autorité universellement reconnue : tels, avec le Mémoire araméen relatif à la reconstruction du Temple (1), les extraits des Mémoires de Néhémie (2) et d'Esdras (3) eux-mêmes. Malheureusement ces livres sont très fragmentaires ; ils gardent un silence complet sur des périodes parfois très longues (4) ; de plus l'ordre dans lequel les fragments sont disposés est assez sujet à discussion (5). A côté de cette

(1) Esdr., IV, 8-VI, 18. Il semble qu'il y ait eu en réalité deux mémoires araméens : l'un, représenté dans V, 1-VI, 18, concernant la reconstruction du Temple ; l'autre, représenté dans IV, 8-24, concernant la restauration des murs. De plus, il est possible que certains versets (tels IV, 24 ; V, 1, 2 [?]; VI, 16-18) soient dus au chroniqueur lui-même qui, à la date à laquelle il écrivait, pouvait manier l'araméen aussi bien que l'hébreu.

(2) Le Mémoire de Néhémie est littéralement reproduit dans Neh., I, 1-VII, 5 ; XI, 1, 2 ; XII, 31-41 ; XIII, 4-31. Il est possible que la liste de Neh., VII, 6-VIII, 1[a], qui se trouve aussi Esdr., II, 1-III, 1, ait d'abord appartenu au mémoire de Néhémie. D'autre part une bonne partie de Neh., XI, 3-36 ; XII, 27-30, 42-46 ; XIII, 1-3. est rédigée *d'après* ce mémoire.

(3) Le Mémoire d'Esdras est littéralement reproduit dans Esdr., VII, 27-IX, 15, et probablement Neh., X, 30-39. D'autre part, Esdr., VII, 1-26 ; X ; Neh., VIII, 1[b]-X, 29, sont rédigés *d'après* ce Mémoire.

(4) Entre Esdr., VI, et Neh., I, il y a toute une période de près de soixante-quinze ans.

(5) Il est certain que Esdr., IV, 6-23, n'est pas à sa place; il devrait précéder immédiatement Neh., I. M. van Hoonacker, professeur à l'Université de Louvain, a démontré, dans ses études consacrées à la restauration juive (cf. Bibliographie), que la *septième année*

histoire canonique, il y a lieu de ne pas négliger entièrement l'apocryphe, connu dans nos Bibles latines, sous le nom de III Esdras ; il n'est, dans sa plus grande partie, qu'une reproduction de nombreux chapitres des deux écrits ci-dessus mentionnés ; mais l'ordre des fragments est assez différent. Les données fournies par les livres historiques ont pour complément celles que l'on peut extraire, très nombreuses, de toute une série de livres prophétiques. Deux d'entre ceux-ci sont datés avec la plus grande précision, à savoir ceux d'Aggée et de Zach., I-VIII ; ils se rapportent à la reconstruction du Temple sous Darius (522-516). La seconde partie du livre de Zacharie (IX-XIV) pourrait être contemporaine des premiers essais entrepris en vue de reconstruire les murs de la Ville sainte (1). Quant à Malachie, il n'est pas daté ; mais son contenu permet de l'attribuer avec sûreté à l'époque de Néhémie. Il faut enfin consulter, pour l'histoire de cette période, Is., LVI-LXV, qui renferme beaucoup de renseignements précieux (2).

d'Artaxerxès dont il est question, Esdr., VII, 7, est la septième année d'Artaxerxès II (398) ; que, par conséquent, Esdr., VII-X, devait prendre place après Neh., I-XIII, qui rapportent des événements contemporains du règne d'Artaxerxès I. Enfin des exégètes ont prétendu que les textes qui établissaient l'action commune de Néhémie et d'Esdras (Neh., VIII, 9 ; X, 1, d'une part, et, de l'autre, Neh., XII, 35) n'étaient pas très sûrs au point de vue critique ; ils ont cru que la Grande Assemblée avait eu pour préliminaire la réforme des mariages et que, par conséquent, Neh., VIII-X, devait suivre Esdr., VII-X ; cette opinion est beaucoup moins accréditée que la précédente.

(1) Zach., IX-XIV, se présente avec un titre spécial (IX, 1 ; on en trouve un pareil, XII, 1). De plus, il ressemble assez peu à Zach., I-VIII ; il n'y a pas de visions dans Zach., IX-XIV, et, d'autre part, le souci de la datation, si caractéristique dans Zach., I-VIII, en est complètement absent. La plupart des critiques traitent Zach., IX-XIV, comme inauthentique ; un grand nombre d'entre eux l'attribuent, en tout ou en partie, à la période machabéenne. M. van Hoonacker (*Les douze petits prophètes*) en place la composition à la fin du règne de Darius Ier, et y voit l'œuvre du prophète Zacharie. On pourrait peut-être rapprocher Zach., IX-XIV, de la crise qui accompagna, au début du règne de Xerxès, l'échec des travaux entrepris pour la restauration des murailles (Esdr., IV, 6).

(2) Sur la question d'authenticité, cf. *supra*, p. 96, note 2. Il faut ajouter à ces sources bibliques les *Antiquités juives* de Josèphe.

117. La ligne générale des faits qui marquent les premiers temps du retour se présente à peu près comme il suit. En 536, une première colonne d'exilés, que l'on ne saurait évaluer avec précision (1), mais qui peut-être ne fut pas très nombreuse (2), quitte Babylone; elle vient à Jérusalem, sous la conduite de Šešbaṣṣar, prince de Juda (Esdr., I, 8, 11; V, 16), que Cyrus a établi gouverneur ou *pêḥâh* de Palestine (Esdr., V, 15). Le premier souci des arrivants est de pourvoir à la réorganisation du culte de Yahweh (Esdr., I, 3-5); ils rétablissent l'autel des holocaustes (Esdr., III, 2-6), puis commencent les préparatifs de la reconstruction du Temple (Esdr., III, 7-9); la première pierre en est posée au milieu de l'allégresse du grand nombre (Esdr., III, 10-13). Malheureusement les peuples voisins (Esdr., IV, 1-5), surtout les habitants de l'ancien territoire d'Israël (Esdr., IV, 2[b]), peut-être aussi une partie importante des Juifs demeurés au pays, créent des obstacles aux nouveaux venus; leurs procédés d'intimidation, leurs dénonciations ont pour conséquence un ralentissement des travaux tel qu'il équivaut à un arrêt complet (Esdr., IV, 4, 5). L'œuvre n'est sérieusement reprise qu'en 520, la deuxième année de Darius, sous l'influence des prophètes Aggée et Zacharie et du grand-prêtre Josué ; grâce à l'activité du nouveau gouverneur Zorobabel (Esdr., V, 1, 2 ; VI, 14 ; Agg., I, 12-15), elle est menée à bonne fin en 515 (Esdr., VI, 15).

La restitution du centre religieux devait avoir pour complément celle de la capitale. Dès le commencement du règne de Xerxès (485), on entreprit, mais sans succès, de rebâtir les murs de Jérusalem (Esdr., IV, 6) ; une nouvelle tentative avorta pareillement dans les premiers

(1) Il n'est pas absolument sûr que les listes d'Esdr., II, et de Neh., VII, 6-75, se rapportent uniquement au premier retour ; se basant sur divers indices, un assez grand nombre de critiques estiment que ces listes de rapatriés renferment plusieurs caravanes conduites successivement par les chefs dont les noms figurent Esdr., II, 1; Neh., VII, 6.

(2) C'est ce que l'on serait tenté de conclure du peu de place que les rapatriés paraissent tenir dans les préoccupations d'Aggée et de Zacharie.

temps d'Artaxerxès (465 ; Esdr., IV, 7, 23); dans les deux cas, l'échec était dû aux dénonciations faites aux rois de Perse par les ennemis des Juifs (Esdr., IV, 6-23). Enfin, la vingtième année d'Artaxerxès (445), Néhémie quitta Suze avec toutes les autorisations voulues (Neh., II, 1-9) et, malgré l'opposition de tous les adversaires des rapatriés (Neh., II, 10, 19, 20 ; IV ; VI, 1-14, 16-19), il put en très peu de temps (Neh., VI, 15) réparer les brèches que le siège de 586 avait faites aux murs de la Ville sainte et que le temps avait agrandies (Neh., I, 3 ; II, 11-18). Dans un second voyage, qu'il fit de Suze à Jérusalem peu après 432 (Neh., XIII, 6, 7), le patriote réforma quelques abus d'ordre civil et d'ordre religieux (Neh., XIII, 4-31).

Mais le grand réformateur religieux fut le prêtre-scribe Esdras. L'état actuel des textes suppose qu'Esdras et Néhémie ont d'abord travaillé de concert ; d'autre part, une mission réformatrice du prêtre-scribe (Esdr., VII-X) se place à peu près certainement l'an 7 d'Artaxerxès II, soit en 398. L'acte le plus important de la réforme d'Esdras est la Grande Assemblée que le récit de Neh., VIII-X, semblerait placer vers 444 ; c'est là que fut proclamée la charte du Judaïsme.

118. Les vicissitudes de la vie religieuse contribuent à faire de l'époque que nous étudions une période de transition. Certains traits sont particulièrement caractéristiques.

Les prophètes préexiliens et ceux qui avaient exercé leur ministère pendant la captivité avaient présenté à peu près sur un même plan le retour en Palestine, une restauration nationale fort glorieuse et l'avènement de l'ère messianique. Les faits qui se déroulèrent de 536 à 380 parurent donner à ces prédictions un cruel démenti. Durant toute cette période, les Juifs revenus de Chaldée se virent contrariés dans toutes leurs entreprises. Ils se trouvèrent en butte aux attaques des peuples voisins (Ez., XXXV, 10-13 ; XXXVI, 1-12) qui, ayant profité du dépeuplement du territoire de Juda pour s'y installer, voyaient avec peine ces arrivants qui allaient les déposséder. Ils avaient aussi à compter avec les Juifs demeurés en Palestine. Ceux-ci admettaient difficilement que les exilés

s'attribuassent la part principale dans l'œuvre de la restauration (Ez., XI, 15 ; XXXIII, 24) ; ils redoutaient le rigorisme religieux des Juifs de Chaldée ; finalement les bonnes relations qu'ils entretenaient avec les peuples voisins (Esdr., IX, 1, 2 ; Neh., VI, 17-19; XIII, 4, 5) les amenaient à partager les préjugés de ces derniers contre les rapatriés. L'effet de toutes ces influences fut, pour ceux qui croyaient à la réalisation immédiate des grandes espérances, un état des plus précaires.

119. Il en résulta plusieurs fois une terrible dépression. On la vit se manifester lorsque, après la reprise des travaux du Temple, une nouvelle dénonciation fut envoyée à Darius par le gouverneur de Transeuphratène (Esdr., V, 3-17; cf. Agg., II, 3, 4); elle se renouvela quand, deux fois de suite, les tentatives faites pour reconstruire les murs aboutirent à un échec (1). L'attitude, d'abord si craintive, de Néhémie laisse suffisamment entendre combien à son arrivée la situation était pénible (Neh., II, 11-15). Toutefois les prophètes ne se laissaient pas abattre. Ils jugeaient trop facile l'explication des délais divins. Sans doute l'œuvre du salut était différée ; mais, si le péché national et séculaire pesait encore sur la race, c'est qu'elle ne s'était pas suffisamment attachée à son Dieu. Il fallait revenir à Yahweh, disait Zacharie, pour que Yahweh revienne à Israël (Zach., I, 3) ; il ne fallait pas imiter l'endurcissement des pères qui avaient résisté aux prophètes anciens (Zach., I, 4) ; il fallait unir aux jeûnes et aux autres pratiques de deuil, la recherche de cette justice que les porte-parole de Yahweh avaient tant de fois réclamée (Zach., VII, 4-14). Aggée insistait sur une faute particulière et reprochait à ses auditeurs la tiédeur qu'ils montraient pour l'œuvre du Temple (Agg., I, 9). Telles étaient les causes des retards que Dieu mettait à réaliser ses desseins (Agg., I, 4-6, 10, 11). Mais ces desseins existaient toujours, et les envoyés de Yahweh reconnaissaient, dans les événements qui se déroulaient autour d'eux, les prodromes de leur prompte réalisation. Aux

(1) L'inférence, en soi très légitime, est confirmée par Zach., IX-XIV, si on l'attribue à cette date.

yeux d'Aggée et de Zacharie, la reprise des travaux du Temple marquait le point de départ des bénédictions (Agg., II, 19; Zach., VIII, 11-13). Le moment était venu de ces grands ébranlements de peuples qui devaient préluder à l'œuvre divine (Agg., II, 6, 7, 22; Zach., I, 15). Dieu était sur le point de frapper les nations qui retenaient Israël captif (Zach., I, 20, 21 ; II, 8, 9) ; la Ville sainte se trouvait trop petite pour contenir ses habitants (Zach., II, 4, 5). D'autre part, en la personne du grand-prêtre, représentant de la nation, Yahweh accomplissait la purification de la faute passée (Zach., III, 3-5). En même temps, la malédiction divine venait frapper les pécheurs (Zach., V, 1-4), cependant que la puissance même du péché allait être emportée au centre du paganisme (Zach., V, 5-11) pour y attirer la vengeance céleste (Zach., VI, 1-8). Sans doute, l'arche manquerait au Temple nouveau ; mais le chandelier à sept branches deviendrait le symbole de la présence de Dieu, de sa vigilance sur les peuples (Zach., IV, 2, 10[b]). De son sanctuaire, Yahweh exercerait sa protection spéciale sur les deux chefs de l'Israël nouveau, le grand-prêtre et le roi (Zach., IV, 3, 14 ; cf. VI, 13, d'après le grec). Ce roi ne serait autre que le Messie, désigné sous le nom de Germe (Zach., III, 8-10). L'importance que l'achèvement du Temple devait avoir pour le retour de Yahweh à Jérusalem et pour l'avènement messianique (Agg., I, 8; II, 9 ; Zach., I, 14, 16; II, 10-13; III, 9), la part que prenait à cette œuvre Zorobabel, le représentant principal de la race davidique (Zach., IV, 6[b]-10[a]), expliquent les liens très étroits que Zacharie établit entre le prince de Juda et le serviteur Germe (Zach., VI, 12, 13 ; cf. Agg., II, 23). Les temps étaient proches en effet ; les convertis d'entre les nations, apportaient leurs dons pour la maison de Dieu (Agg., II, 7), appelée à plus de gloire que l'ancien Temple ; ils s'empressaient à Jérusalem (Agg., II, 9 ; Zach., II, 11) ; ils accouraient y implorer Yahweh (Zach., VIII, 21) et s'attacher à son peuple (Zach., VIII, 23). Le moment était venu de remplacer les jeûnes par des jours de fêtes, et de célébrer l'instauration de la paix éternelle (Zach., VIII, 19).

Au temps de Xerxès et d'Artaxerxès, l'horizon était

moins serein. On entrevoyait encore des combats, et ils pouvaient être terribles (Zach., XIV, 1, 2). Mais la perspective aboutissait quand même au triomphe et à la paix (Zach., IX, 1-7, 11, 15 ; X, 4-6 ; XII, 1-4, 6, 7) : les ennemis étaient frappés par Dieu lui-même (Zach., XII, 9 ; XIV, 3-5, 12-15) ; Juda était délivré ; il revenait victorieux de la lutte pour être comblé de bénédictions (Zach., IX, 16, 17 ; X, 1). De son côté, à Éphraïm, qui se souvenait de Yahweh au milieu des nations, son Dieu accordait une postérité nombreuse ; il le ramenait au pays qu'il occupait jadis (Zach., X, 7-10). Puis, en la capitale du nouveau royaume, le Messie faisait son entrée, dans l'appareil d'un roi plein de mansuétude et ami de la paix (Zach., IX, 9, 10). Yahweh étendait ensuite sa protection sur la ville et sur le pays (Zach., IX, 8). Il touchait les habitants en répandant dans leur cœur un esprit de grâce et de supplication (Zach., XII, 10[a]) ; ceux-ci menaient grand deuil pour ce personnage mystérieux — succédané du Serviteur de Yahweh — qu'ils avaient eux-mêmes transpercé (Zach., XII, 10[b]-14). Ils étaient purifiés (Zach., XIII, 1) ; ils excluaient du sein de la nouvelle société les idoles et, avec elles, ces représentants du prophétisme qui depuis si longtemps avaient contribué à faire pécher le peuple (Zach., XIII, 2-6) ; Jérusalem était la cité sainte où tout était consacré (Zach., XIV, 11, 20, 21), et les nations venaient en foule y célébrer les fêtes (Zach., XIV, 16-19).

120. Ainsi donc, les prophètes d'après l'exil n'abandonnent aucune des espérances chères à leurs prédécesseurs ; et s'ils expliquent à leurs disciples la raison des délais divins, ils les pressent de hâter, par leur conversion, l'heure, toujours très proche, de Yahweh. Il est facile toutefois de constater certains changements dans la prophétie. On pourrait signaler des différences secondaires de fond et de forme ; on noterait, par exemple, que les prophètes postexiliens parlent peu ou point de châtiment à venir ; ce qui pour eux est au premier plan, c'est la bénédiction après laquelle ils soupirent (1). Mais il y a des différences beaucoup plus saillantes. Au point de vue

(1) Tel est surtout le cas d'Aggée et de Zach., I-VIII.

du fond tout d'abord : les relations ne sont plus aussi précises que jadis entre les prédictions et les événements qui se déroulent autour du voyant. C'est ainsi que Zacharie ne parle pas une seule fois des Perses ; il ne connaît que les ennemis de Yahweh et d'Israël en général. Le monde se divise désormais en deux camps. D'une part, le peuple de Dieu, appelé à la sainteté et à toutes les faveurs (Zach., I, 14, 16, 17 ; II, 8, 9, 10; III, 9[b], 10 ; V); d'autre part, les nations qui, des quatre points cardinaux, se pressent contre le peuple de Dieu (Zach., I, 18, 19), que de son côté Yahweh envoie châtier dans toutes les directions (Zach., I, 20, 21); les nations, qui sont à jamais l'empire de l'iniquité : Sennaar ou Babylone n'est que la capitale de ce royaume maudit (Zach., V, 11 ; VI, 8), et ceux-là seuls échapperont à la vengeance divine qui adhéreront à Yahweh et à son peuple (Zach., XIV, 16-19). Les différences ne sont pas moins sensibles au point de vue de la forme. L'ancienne prophétie avait connu les visions; mais ou bien elles étaient très simples (Am., VII, 1-9 ; VIII, 1-3 ; Jer., I, 11,-16; etc.), ou bien, si elles étaient plus compliquées, elles n'étaient pas pour cela obscures (1). Dans Zacharie, au contraire, la vision est obscure comme par définition, à telle enseigne qu'entre le Dieu révélateur et l'âme du prophète, il faut un interprète qui explique les secrets divins (Zach., I, 9, 13, 14, etc.). Pareillement, si l'ancienne prophétie avait connu les allégories (Is., V, 1-7; Ez., XV; XVII, XIX, etc.), elles ne présentaient rien d'aussi subtil que cette parabole du prophète pasteur (Zach., X, 3 ; XI, 4-17 ; XIII, 7-9) dans laquelle — détail encore très remarquable —l'homme de Dieu reprend, en vue de l'appliquer aux circonstances présentes, un oracle d'Ézéchiel (Ez., XXXIV). Ce qui est encore bien caractéristique, c'est la place que tiennent, dans les visions de Zacharie, les êtres intermédiaires. Non seulement Yahweh a au ciel une cour imposante (Zach., III, 4, 5, 7[b]) ; mais il peut envoyer, sous diverses

(1) Ainsi en est-il des visions renfermées dans Ez., VIII-XI, XXXVII, 1-14 ; XL-XLVIII. Quant à la vision inaugurale (I), elle devient de moins en moins obscure, à mesure que nous connaissons mieux les sculptures assyro-babyloniennes.

apparences, une foule de messagers sur la terre (Zach., I, 10 ; II, 3 ; VI, 1-8); l'ancien ange de Yahweh est lui-même devenu très distinct de lui (Zach., I, 10, 12; III, 1, 2). Plus Yahweh se retire au fond des cieux, et plus il lui faut de serviteurs pour traiter avec les hommes. En même temps Satan apparaît sur la scène ; s'il est encore entièrement subordonné à Yahweh, il n'en contrecarre pas moins déjà ses desseins (Zach., III, 1, 2). On reconnaît à tous ces traits que la prophétie est en voie de passer à l'apocalyptique.

121. Il est toutefois, pour caractériser cette période, un autre trait bien plus saillant que les précédents ; c'est le mouvement d'idées qui aura pour terme la distinction d'un double Israël. Lorsqu'ils revenaient en Palestine, les exilés avaient conscience que sur eux reposait l'avenir religieux et civil de la race juive. Cette impression ne pouvait qu'être fortifiée quand ils rentraient dans la patrie. Non seulement ils trouvaient dans les Juifs du pays (1) des adversaires décidés de leurs projets ; mais ils les voyaient dans un lamentable état religieux ; la superstition avait sa place dans le culte de Yahweh (Is., LVII, 3-10 ; LXV, 3-5, 11 ; LXVI, 3, 17); souvent aussi l'on se contentait de rites purement extérieurs (Is., LVIII, 3-5[a]) ; finalement les relations et les mariages avec les étrangers amenaient, comme par le passé, des compromis fâcheux (Esdr., IX, 1, 2 ; Neh., VI, 17-19 ; XIII, 4, 5, 28 ; Mal., II, 11). Les rapatriés fervents étaient d'autant plus sensibles à ce spectacle que la contagion pouvait être dangereuse, même pour leurs frères revenus de l'exil (Esdr., X, 7, 8, cf. 10, 11).

Néanmoins on ne songea pas, à l'origine, à isoler les « fils de la captivité » (2) du reste de la nation. C'est à tout le peuple qu'Aggée et Zacharie s'adressent pour lui prêcher la conversion et lui rappeler les promesses. Les

(1) Le nom qu'on leur donne est, exactement, celui de « peuple du pays », *'am hà'àrés*.

(2) Telle est l'appellation (*bᵉnêy haggôlàh*) fréquemment usitée, surtout depuis Esdras, pour désigner les rapatriés (Esdr., VIII, 35 ; IX, 4 ; X, 7, 16).

oracles d'Is., LVI-LXVI, sont exactement dans la même note. Les chefs du peuple négligent leur troupeau (Is., LVI, 9-12), la masse de la nation se livre à l'idolâtrie (Is., LVII, 3-13), en vain cherche-t-on Yahweh par des jeûnes auxquels on associe le péché (Is., LVIII, 1, 3-5[a]). Dieu, il est vrai, ne revient pas sur ses promesses ; il les réalisera avec splendeur (Is., LX ; LXI, 4-11 ; LXII, 1-5) ; mais, pour le moment, sa main est liée par l'iniquité d'Israël (Is., LIX, 1-8; LXIII, 10-14). Que celui-ci se repente (Is., LXIV, 5 -12); qu'il confesse ses fautes (Is., LIX, 9-15), qu'il prie son Dieu (Is., LXII, 6, 7 ; LXIII, 15-LXIV, 5[a]), et le salut viendra (Is., LVIII, 8, 9[a], 10[b]-12 ; LIX, 15[b]-21 ; LXII, 8-12) ; le Serviteur de Yahweh accomplira son œuvre (Is., LXI, 1-3). Ou bien encore Yahweh exercera son jugement (Is., LVII, 15-21 ; LXV, 13-16) ; il abandonnera les Juifs infidèles (Is., LVII, 20, 21; LXV, 1-7), ceux qui l'honorent d'un culte purement extérieur (Is., LXVI, 1-4) et ceux qui se vouent aux pratiques condamnées (Is., LXV, 1-7, 11, 12 ; LXVI, 15-18[a]) ; il les frappera aux portes de la Jérusalem glorieuse (Is., LXVI, 24), tandis que, dans la cité, ses fidèles seront rassemblés (Is., LXV, 17-19) pour être comblés de bénédictions (Is., LVII, 15-19 ; LXV, 8-10, 20-25; LXVI, 5-14, 18[b]-23). C'est à un jugement semblable qu'aboutit à son tour la prophétie de Malachie. Après qu'il a censuré la négligence des prêtres en l'accomplissement de leurs fonctions (Mal., I, 7-14), après qu'il a blâmé l'abus du divorce (Mal., II, 13-16) et les mariages avec les femmes païennes (Mal., II, 10-12), le prophète est tout entier à ce jour de Yahweh (Mal., III, IV), que précédera le retour d'Élie (Mal., IV, 5, 6). Le jugement divin n'est décrit qu'au point de vue d'Israël (1); encore Yahweh laissera-t-il à son peuple le bénéfice d'une purification qu'il accomplira lui-même (Mal., III, 6-12); sa sévérité ne s'exercera que sur les méchants irréductibles (Mal., III, 13-IV, 4).

122. Mais au moment où les prophètes lui rappelaient

(1) Il s'exerce d'abord sur les prêtres ; il a ensuite pour but, en purifiant le peuple, d'assurer aux justes la paix contre les entreprises des méchants.

les promesses dont sa conversion lui mériterait l'accomplissement, des mesures pratiques s'imposaient pour la conservation du peuple de Dieu. Il devenait de plus en plus évident que l'on ne pourrait gagner l'ensemble de la nation ; les rapatriés rencontraient trop d'obstacles et trop de mauvaise volonté pour aboutir à une réforme générale. Et pourtant l'œuvre de Dieu pressait. On comprit que, pour la réaliser plus sûrement, il ne fallait compter que sur une élite. Les réflexions qui se transmettaient en ce sens de Palestine en Chaldée créèrent le courant d'opinions qui aboutit à la réforme d'Esdras. Quand le prêtre-scribe arriva à Jérusalem, à la tête d'une caravane dévouée à la cause de Yahweh (Esdr., VII; VIII), il avait des idées très précises. La grande cause du mal était dans les relations avec les étrangers : Esdras réclama la séparation (Neh., IX, 2; X, 28) ; il interdit rigoureusement les mariages avec les pleuples voisins (Neh., X, 30) ; il alla jusqu'à rompre ceux qui avaient été antérieurement conclus (Esdr., X, 2-5, 10-17). Mais désormais tous ceux qui étaient de la race d'Abraham n'étaient pas fils d'Abraham, et Esdras assimilait aux étrangers les Juifs qui ne voulaient pas accepter la réforme (Esdr., X, 8 ; Neh., X, 28). Aussi bien les conditions étaient-elles des plus claires : de l'exil, le prêtre-scribe rapportait une Loi de Moïse à peu près pareille à celle de notre Pentateuque (1). Elle devait être la charte du véritable Israël. C'est elle ou, au moins, le Code sacerdotal, qu'Esdras lut dans la Grande Assemblée (Neh., VIII); c'est pour sa violation qu'il fit monter vers le ciel sa grande prière de confession des péchés et de pénitence (Neh., IX, 6-37); c'est d'après elle surtout que fut conclue cette alliance (Neh., IX, 38[a]) que signèrent par écrit les chefs,

(1) C'est ce qui résulte de la comparaison des engagements précis mentionnés, Neh., X, 30-39, avec les divers documents du Pentateuque. Les critiques admettent que, après cette date, le Code sacerdotal reçut des suppléments et que la fusion définitive des documents fut faite un peu plus tard. Le décret de la Commission biblique n'est pas contraire à l'hypothèse de quelques précisions ajoutées après coup au grand rituel.

prêtres et lévites qui voulurent accepter la réforme (Neh., IX, 38[b]) et que le reste du peuple fidèle acclama (Neh., X, 28, 29). Cette fois encore, Esdras avait fait appel à la nation tout entière ; mais la communauté qui, sur la terre d'exil, s'était recrutée parmi les seuls Juifs fidèles, qui avait su garder sa foi en s'isolant du monde païen, était préparée, une fois revenue en Palestine, à vivre à l'écart des Juifs qui ne croyaient pas à l'œuvre de Dieu.

Tel était le résultat final de l'effort des prophètes pour convertir Israël ; le judaïsme était fondé.

VII

Le judaisme

123. Le judaïsme marque la dernière étape de la religion d'Israël ; c'est en cette manière que la révélation faite à Moïse et aux prophètes est parvenue aux juifs, nos contemporains. Nombreuses toutefois ont été les vicissitudes que cette forme de vie religieuse a subies au cours des siècles. Nous n'avons à l'étudier qu'à ses débuts, jusqu'aux abords de l'ère chrétienne. Cette période est marquée par des événements politiques de première importance. Pendant les dernières années de l'empire persan, Juda a peu à souffrir de son état de vassalité ; il en va de même sous la suzeraineté d'Alexandre le Grand (1). A cette époque toutefois, un changement assez considérable prend place dans la vie intérieure de l'État : le dernier gouverneur civil dont on trouve la trace est Bagoas (2), contemporain du grand-prêtre Jonathan (3) et des souverains persans

(1) Josèphe parle en très bons termes de la manière dont Alexandre traita les Juifs à son passage en Palestine (*Antiq.*, lib. XI, cap. VIII, 3-5).

(2) Cf. la première lettre des Juifs d'Éléphantine au gouverneur de Jérusalem, lignes 1 et 18.

(3) *Ibid.*, ligne 18.

Darius II et Artaxerxès II ; à partir de ce moment, les grands-prêtres deviennent les chefs de la nation. Lorsque, après la mort d'Alexandre, son empire est divisé entre les Séleucides et les Ptolémées, les pays syriens, la Palestine en particulier, se retrouvent dans les mêmes conditions qu'au temps des Assyriens et des Égyptiens : ils sont l'enjeu des perpétuelles luttes qui divisent les deux grandes puissances rivales. Jusque vers 198, le pays de Juda est généralement soumis aux Ptolémées (1). A cette date, il est conquis par Antiochus III le Grand, qui le traite avec faveur (2). Mais déjà, sous Séleucus IV (187-175), l'expédition d'Héliodore (II Mach., III) laisse présager les mauvais jours d'Antiochus Épiphane (175-164; I Mach., I, 11) ; en décembre 168, les entreprises de ce dernier monarque contre la religion des Juifs ont pour terme la profanation du Temple (I Mach., I, 17-67; II Mach., V, 11-VI, 42). Mais c'est alors que la famille des Asmonéens (3) ou Machabées (4) entreprend la Guerre sainte; elle a pour résultat immédiat (I Mach., II-IV; II Mach., V, 27 ; VIII, 1-X, 8), en 165, la délivrance de Jérusalem(5); puis, en 142, après diverses péripéties, elle aboutit à la reconnaissance de Simon par Démétrius II (I Mach., V-XIII, 42) comme grand-prêtre, chef de l'armée et prince des Juifs (6). L'indépendance durera, au milieu des luttes des partis, jusqu'à la prise de Jérusalem par Pompée (63).

124. Parmi les sources qui permettent de reconstituer l'histoire de cette période, il faut, au premier rang, mentionner le Pentateuque et surtout le Code sacerdotal, qui seront la grande règle de la vie religieuse dans la communauté juive. On n'a pas de livres canoniques nous retraçant l'histoire de Juda depuis l'époque d'Esdras

(1) Josèphe, *Antiq.*, lib. XII, cap. I, II, III, 1, 2.

(2) Josèphe, *ibid.*, lib. XII, cap. III, 3, 4.

(3) Mattathias était l'arrière-petit-fils d'Asamoneus, prêtre de Jérusalem, appartenant à la famille de Yoarib (Josèphe, *Antiq.*, lib. XII, cap. VI, 1).

(4) Ce surnom, qui signifie Martel (hébr. aram. *Maqqàbàh*), fut d'abord donné à Juda, le troisième fils de Mattathias.

(5) Josèphe, *Antiq.*, lib. XII, cap. VI, 2-VII.

(6) Cf. Josèphe, *Antiq.*, lib. XII, cap. VIII-lib. XIII, cap. VII. Toutefois le titre de roi ne fut pris que par Aristobule Ier, en 105.

jusqu'au soulèvement des Machabées ; mais deux livres deutérocanoniques (I et II Mach.) nous rapportent, en des récits souvent parallèles, les phases principales de cette lutte héroïque. Les renseignements ainsi fournis sont complétés par les *Antiquités juives* de Flavius Josèphe, dans lesquelles toutefois le départ entre l'histoire et la légende est souvent malaisé. Les écrits prophétiques, abstraction faite peut-être de quelques expansions ou sections additionnelles, ne contiennent que peu de données relatives à cette époque. Il en va autrement des *Sapientiaux* ou *Hagiographes* : les éléments les plus anciens de cette série scripturaire exercent à cette date une grande influence sur les âmes; puis de nouveaux volumes viennent enrichir cette partie du Canon. Enfin, depuis le milieu du IIIe siècle, la littérature apocalyptique se développe en de nombreuses productions apocryphes.

125. Le premier trait qui caractérise la vie religieuse du judaïsme est le culte de la Loi : ce dernier terme désigne alors d'une façon très concrète le Pentateuque (1). Par culte de la Loi, il faut entendre, avant tout, le respect qui environne le livre saint lui-même. Depuis qu'il est devenu la charte du peuple fidèle, ce texte, en tant qu'oracle de Dieu, est entouré d'honneurs exceptionnels : il tient un rang très spécial au milieu des autres productions de la littérature hébraïque. Comme, d'une part, il faut y chercher la règle de la vie quotidienne, de la vie civile aussi bien que de la vie religieuse; comme, d'autre part, le législateur hébreu est loin d'avoir prévu tous les cas qui peuvent se présenter, il devient nécessaire de faire du

(1) Le mot *tôràh* du hiphʿil *hôràh*, qui veut dire *instruire*, peut désigner toute espèce d'instruction, v. g. celle qu'un père ou une mère donnent à leurs enfants (Prov., I, 8 ; III, 1). Mais il désigne surtout les instructions qui viennent de Dieu (Is., I, 10 ; V, 24 ; VIII, 16 ; etc.); par suite, il signifiera un corps d'enseignement prophétique (Is., XLII, 21, 24 ?). Plus proprement, ce terme exprime les instructions sacerdotales relatives au culte (Ose., IV, 6 ; Jer., II, 8; etc.). Par une transition toute naturelle, ce mot exprimera des codes relatifs aux sacrifices, ou aux fêtes (Ex., XIII, 9 ; XVI, 4), puis, d'une manière plus générale, les grands codes de la loi (Ex., XXIV, 12 ; Deut., I, 5 ; IV, 8, 44 ; etc.), enfin, le Code sacerdotal et toute la Loi (Esd., VII, 10; X, 3; Neh., VIII, 1, 2; etc.).

Code sacré une étude méthodique et suivie ; il faut, non seulement en connaître le contenu, mais en tirer, par voie de conséquence, un droit, un coutumier, qui résolvent les difficultés au fur et à mesure qu'elles naissent. De là l'importance croissante de l'institution des scribes (1), qui prendra désormais la place du prophétisme. Tout d'abord, l'interprétation de la Loi fut une fonction sacerdotale ; Esdras était prêtre et scribe (Esd., VII, 6, 10). Mais, dans la suite, cette étude suffit à occuper ceux qui s'y livraient ; non seulement les scribes ne furent plus toujours des prêtres ; mais on les vit souvent en conflit avec le sacerdoce, lorsque celui-ci se détachait des rigueurs de l'observance. Son rôle même assurait au scribe le respect de la foule, qui lui prodiguait les titres de maître, de docteur et de père. L'étude de la Loi prenait le nom de recherche ou *midraš*, et ce dernier terme servit plus tard à désigner les traités dans lesquels furent consignés les enseignements des *sôp*$^{h^e}$*rîm*. Comme la Loi contenait deux séries d'éléments — des prescriptions et des récits — le *midraš* se poursuivait en deux directions (2) ; la *halaka* (*voie*, de *hàlak*, aller), qui portait sur les textes légaux ; la *haggada* (*récit* , de *higgîd*, rac. *nàgad*, il a annoncé) qui enrichissait les récits du Pentateuque et des autres livres historiques d'une foule de données traditionnelles, d'une exactitude parfois peu rigide. On a souvent prétendu que certaines des différences que l'on remarquait, en comparant, à propos d'un même fait, les récits des Rois et des Paralipomènes, venaient de ce que le Chroniqueur avait utilisé ou fait lui-même des développements midrašiques (3).

Ce genre de composition pouvait même se développer en de petits récits tenant de l'allégorie ou de la parabole ; beaucoup de critiques, généralement étrangers au catholicisme (4), rattachent à ce genre de composition Jonas,

(1) Cf. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, tome II, § 25, II.

(2) *Ibid.*, tome II, § 25, III.

(3) Cf., par exemple, les récits parallèles des règnes d'Asa (I Reg., XV, 9-24, et II Chron., XIV-XVI) et de Josaphat (I Reg., XXII, 1-51, et II Chron., XVII-XX).

(4) Dans la réponse à un doute en rapport avec ces sortes d'opi-

Esther, Judith, Tobie et, parmi les fragments deutérocanoniques de Daniel, l'histoire de Suzanne et celle de Bel et du dragon.

126. La Loi n'était pas seulement l'objet d'un culte ; elle était la règle de la vie. Les Juifs y trouvaient d'abord l'exposé de leur foi ; c'est là qu'ils apprenaient l'histoire des origines du monde, de la déchéance, des privilèges de leur race, des prodiges accomplis pour faire sortir leurs pères de l'Égypte et les amener dans la Terre Promise ; c'est là qu'il leur était donné d'apprécier à sa juste valeur cette législation elle-même qui était venue du ciel, ce culte que Dieu avait pris soin de déterminer avec tant de précision. Dans la Loi, les Juifs pouvaient chercher aussi la direction de leur conduite. Le Code sacerdotal complétait encore les prescriptions des autres législations concernant le mariage et ses empêchements (Lev., XVIII), le respect des bonnes mœurs (Lev., XIX, 20-22, 29 ; XX, 10-18), etc. Mais les prescriptions qui étaient les plus chères au fidèle étaient celles qui le devaient maintenir dans un état de sainteté agréable à Dieu. Il s'instruisait à fond de la distinction « entre le pur et l'impur » (Ez., XXII, 26); il mettait grand zèle à observer les ordonnances qui réglaient son alimentation (Lev., XI) ; il tenait grand compte des souillures que certaines maladies, la lèpre en particulier (Lev., XIII; XIV), certains contacts, certains états (Lev., XII, XV) pouvaient faire contracter à l'homme et à la femme : s'il en était atteint, il se purifiait avec une exactitude rigoureuse (Num., XIX, 11, 21).

nions, la Commission biblique (23 juin 1905) reconnaît la possibilité de certains cas dans lesquels on établirait, par des preuves solides, qu'un auteur sacré a voulu, non pas raconter une histoire vraie et proprement dite, mais sous forme d'histoire, proposer une parabole, une allégorie ou un sens différent de la signification proprement littérale et historique des paroles. Le décret insiste beaucoup toutefois pour qu'on n'admette ni facilement ni témérairement de pareilles hypothèses, pour qu'on respecte le sens de l'Église et que l'on sauvegarde l'autorité de ses jugements. On sait que M. Vigouroux s'était montré favorable à une hypothèse de M. E. Cosquin qui aboutissait à mettre en relief le caractère purement moral du livre de Tobie (cf. E. Cosquin, *Le Livre de Tobie et l'Histoire du sage Aḥikar*, dans *Rev. bibl.*, 1899, p. 50-82).

Il pouvait alors prendre part aux cérémonies saintes. Elles n'avaient lieu qu'au Temple. En y revenant après l'exil, Yahweh n'avait-il pas marqué sa prédilection pour la sainte montagne (Zach., I, 16 ; II, 11, 12) ? Le grand-prêtre Jonathan ne semble pas, d'après les papyrus d'Éléphantine, avoir témoigné de beaucoup de zèle pour le sanctuaire de la colonie égyptienne (1). Sur la terre de Palestine en tout cas, l'érection d'un lieu de culte, en face de celui de Jérusalem, était la suprême abomination. A raison de leur religion impure et syncrétiste, les Samaritains avaient été exclus, par les rapatriés de 536, des travaux de la reconstruction du Temple (Esd., IV, 1-3). Mais ils devinrent surtout odieux à partir de 430. C'est à cette date, en effet, qu'ils s'organisèrent en une secte schismatique. Sanaballat, gouverneur de Samarie, partageait la haine qui, depuis l'édit de Cyrus, animait ses compatriotes contre le rigorisme des rapatriés ; il ne rêvait de rien moins que de renouveler l'entreprise de Jéroboam et d'élever sanctuaire contre sanctuaire. A une époque où l'on ne pouvait confier le culte de Yahweh qu'à des descendants de la race de Lévi, il profita, pour s'en procurer, d'une occasion tout à fait propice. Grâce aux bonnes relations qu'il entretenait avec l'aristocratie sacerdotale de Jérusalem, il avait marié sa fille au petit-fils du grand-prêtre Eliašib (Neh., XIII, 28). Les réformes de la seconde mission de Néhémie eurent pour conséquence l'expulsion du prêtre apostat. Sanaballat l'accueillit et lui bâtit un temple sur le mont Garizim (2). Le culte samaritain était ainsi organisé en une religion rivale de celle du mont Sion ; à partir de cette date, « le peuple insensé qui habite Sichem » devient l'une des trois nations que tout bon Juif doit haïr (Eccli., L, 25, 26).

(1) D'après la première lettre, lignes 18, 19, ni Johanan, ni les prêtres, ni les chefs des Juifs, n'ont répondu à une lettre qui leur avait été envoyée antérieurement et qui, elle aussi, avait trait aux attaques dirigées par les prêtres de Knoub contre le temple d'Éléphantine.

(2) Cf. Josèphe, *Antiq.*, lib. XI, cap. VIII. Les données générales de ce chapitre sont à retenir; mais il y a beaucoup de confusions de personnes et de dates. Il faut rectifier en particulier les attaches chronologiques de l'épisode, à l'aide de Neh., XIII, 28.

Revenons au Temple de Jérusalem. Autour de l'autel évoluaient, dans la majesté de leurs saints ornements (Ex., XXVIII ; XXIX, 1-37 ; XXXIX, 1-31) : le grand-prêtre, successeur d'Aaron (Ex., XXVIII, 1-39), les prêtres (I Chron., XXIV, 1-19) et les lévites (Num., VIII, 5-26). Avec leurs divers groupes (Num., III, 17-39 ; IV; I Chron., VI, 1-30), avec les chantres (I Chron., VI, 31-47) et les portiers (I Chron., IX, 17-32), les lévites formaient un clergé de second ordre, tout à fait distinct du sacerdoce proprement dit (I Chron., VI, 48, 49). Le Code sacerdotal réglait avec précision les rôles (Num., XVIII, 1-7) et les revenus de chacun (Lev., VI, 16-18, 26-29; VII, 6-10, 14, 32-36; Num., XVIII, 8-32; cf. I Chron., VI, 54-81), la place qu'il devait occuper ; le rituel déterminait jusqu'aux moindres gestes qu'il fallait accomplir dans les divers actes du culte : offrandes (Lev., XXVII, 26-33 ; Num., XV, 17-21), oblations (Lev., II; VI, 14, 15; Num., XV, 1-16), libations (Num., XV, 1-16), holocaustes (Lev., I; VI, 8-13), sacrifices pacifiques (Lev., III ; VII, 11-36 ; XIX, 5-8), à côté desquels les sacrifices expiatoires (Lev., IV, 1-VI, 7; VI, 24-30 ; VII, 1-10; Num., XV, 22-31) auront désormais beaucoup d'importance. Le peuple n'eut pas toujours le moyen de pourvoir à l'entretien de tant de ministres ; peut-être aussi ne mit-il pas assez de zèle à le faire. Ceux qui en souffrirent furent surtout les lévites (Neh., XII, 43-46 ; XIII, 10-13; X, 37[b], 38), dont le nombre et la puissance allèrent diminuant (1).

Le peuple trouvait une grande joie à être témoin des saintes liturgies (Eccli., L, 5-21). Il venait au Temple pour des actes de piété individuelle (Lev., XXVII, 1-25; Num., XXX, 2-16); mais le culte national était régulièrement organisé. C'était d'ailleurs au nom de la communauté que les prêtres et les lévites accomplissaient toutes ces cérémonies, dont la communauté leur fournissait les éléments (Lev., I, 5-9, 11-13, 15-17 ; XVI, 5, 15). Le service quotidien comprenait, le matin et le soir, un holocauste avec

(1) Dans Josèphe, lorsqu'il s'agit des temps postérieurs à la période qui nous occupe, il n'est plus guère question que des prêtres; dans l'Évangile, les lévites sont rarement mentionnés.

des oblations (Ex., XXIX, 38-46; Num., XXVIII, 3-8). Tous les huit jours, le sabbat était marqué, au Temple, par des sacrifices particuliers (Num., XXVIII, 9, 10). Mais sa note distinctive était le repos qui, d'abord observé avec rigueur (Ex., XXXI, 12-17; Lev., XXIII, 3; Num., XV, 32-36), le fut ensuite avec superstition (Matth., XII, 1, 2, 10-13). Toutefois les Juifs de province éprouvèrent bientôt le besoin de suppléer en quelque manière aux actes du culte proprement dit qu'ils ne pouvaient exécuter en leurs villages : de là l'organisation progressive des synagogues (1). On se réunissait dans des locaux situés d'ordinaire en dehors des bourgades, sur le bord des fleuves ou sur le rivage de la mer ; puis, sous la présidence des anciens, on s'instruisait de la Loi et on priait.

127. Les fêtes annuelles étaient l'occasion des grands pèlerinages à la Ville sainte. Le premier mois était marqué par la plus grande des panégyries, la Pâque (Ex., XII, 1-20 ; Lev., XXIII, 5). En dehors des sacrifices ordinaires (Num., XXVIII, 16-25), elle comprenait le rite de l'agneau pascal (Ex., XII, 1-14). Le soir du 14 Nisan, les Israélites égorgeaient eux-mêmes l'agneau au Temple (Ex., XII, 6 ; Num., IX, 3), et le sang en était répandu par les prêtres au pied de l'autel (2). Puis on remportait la victime à la maison où devait avoir lieu le festin, et on la rôtissait (Ex., XII, 8-11). Le repas était interrompu par des cantiques (3), et le père de famille expliquait le symbolisme de la cérémonie (4) ; l'agneau était consommé avec des pains azymes et des herbes amères (Ex., XII, 8). Pendant les sept jours qui suivaient, on ne mangeait que des pains sans levain (Ex., XII, 15-20; Lev., XXIII, 6-8) et, « le lendemain du sabbat », on offrait les prémices de la moisson (Lev., XXIII, 10-14). Cinquante jours après l'offrande des prémices (Lev., XXIII, 15, 16), on revenait pour la fête des Semaines (Lev., XXIII, 18-21; Num., XXVIII, 26-31), dont le

(1) Cf. Schürer, *Geschichte...*, II, § 27, II.

(2) Cf. Traité *Pesachîm*, V, 6.

(3) Aux temps voisins de l'ère chrétienne, on chantait, pendant le repas pascal, les Psaumes des Hallels (CXIII-CXVII).

(4) Conformément à Exod., XII, 24-27.

rite le plus caractéristique était toujours l'offrande des deux pains levés (Lev., XXIII, 17). Les fêtes du septième mois (Num., XXIX) étaient nombreuses. En souvenir du temps où ce mois était le premier de l'année, sa néoménie était particulièrement importante, et l'on signalait au son de la trompette la première apparition du croissant (Lev., XXIII, 24, 25; Num., XXIX, 1-6). Le dixième jour était marqué par le grand jeûne et la majestueuse solennité des Expiations (Lev., XXIII, 26-32; XVI ; Num., XXIX, 7-11). Cinq jours plus tard, on commençait la fête des Tabernacles ou scénopégie (Lev., XXIII, 33-36) : sept jours durant, Israël commémorait les migrations du désert en vivant sous des huttes de feuillages (Lev., XXIII, 39-43) et en offrant des sacrifices (Num., XXIX, 29-38). L'année sabbatique (Lev., XXV, 2-7) et l'année jubilaire (Lev., XXV, 8-17) complétaient la série des observances par lesquelles le judaïsme se flattait d'être un peuple saint (Lev., XIX, 2), vivant sur une terre consacrée (Lev., XIX, 23-25 ; cf. Ez., XLVII, XLVIII), n'usant que d'aliments et d'objets purs, (Lev., XI, 44, 45), réservant à Dieu jusqu'à la dîme des jours de son existence (Lev., XXIII, 2, 3).

128. L'observation de la Loi donnait à la communauté juive beaucoup de cohésion et d'unité ; elle ne pouvait qu'accentuer, devant le reste du peuple, les tendances séparatistes qu'Esdras avait consacrées. Les rapports entre les deux éléments de la nation étaient parfois tout à fait tendus ; comme l'aristocratie religieuse et civile rejetait volontiers le programme des rapatriés, ceux-ci formaient, aux heures de défaveur, le groupe des petits, des humbles, de ces *'anâwîm* (Ps. XXV, 9; XXXIV, 3 ; XXXVII, 11 ; CXLVII, 6 ; CXLIX, 4) qui, dans plus d'un psaume, expriment les sentiments de leurs âmes endolories ; on ne leur épargnait à l'occasion ni l'injure, ni la raillerie, ni la persécution. Leurs tribulations furent extrêmes à l'époque des Séleucides. Alors, en effet, les membres du haut clergé et de la noblesse, désireux de plaire à leurs suzerains, marquèrent beaucoup de sympathies pour les usages grecs (I Mach., I, 12). Le prêtre Josué, qui avait changé son nom en Jason (1), fonda

(1) Josèphe, *Antiq.*, lib. XII, cap. V, 1.

un gymnase au pied de l'Acropole, après en avoir sollicité la permission d'Antiochus Épiphane (I Mach., I, 14-16 ; II Mach., IV, 8-12) ; on y vit, à côté des enfants les plus nobles (II Mach., IV, 12), les prêtres qui, pour des exercices proscrits par la Loi, négligeaient le service du Temple (II Mach., IV, 13-15). Les relâchés ne surent même pas se ressaisir quand le monarque syrien déclara la guerre à la patrie et à la religion des ancêtres (I Mach., I, 17-67 ; II Mach., V, 11-VII, 42); conformément à ses ordres, beaucoup d'Israélites imitèrent les Gentils et consentirent à sacrifier aux idoles, à profaner les sabbats (I Mach., I, 45); ils réduisirent les fidèles à se cacher dans toutes sortes de refuges (I Mach., I, 55, 56). En revanche, les zélés de la Loi éprouvèrent le besoin de protester, par leur attitude et leur rigorisme, contre ce relâchement si inquiétant; ils constituèrent un véritable parti. Le public, qui jusque-là les désignait par le nom d'Assidéens, *ḥasîdîm*, pieux (I Mach.. VII, 13), leur donna celui de Pharisiens, *pᵉrîšîm* ou séparés (1) ; entre eux, ils affirmaient leur caractère de parti en s'appelant *compagnons*, *ḥᵃbèrîm* (2). On sait comment peu à peu leur culte pour la Loi (3) et les traditions (4) aboutit à un formalisme desséchant (Matth., XXIII ; Marc., II, 24; VII, 3, 4; etc.); ils étaient connus pour leur croyance à l'immortalité de l'âme (5) et à la résurrection des justes (6). Les scribes appartenaient en grand nombre à la secte des pharisiens (7). Bien que moins étroitement unis, les membres de l'aristocratie (8) et du haut clergé formèrent aussi, depuis cette date, une sorte de parti, celui des Sadducéens. Ceux-ci, qui se réclamaient du prêtre Sadoc, contemporain de Salomon (9), se faisaient

(1) Le nom de Pharisien leur est donné pour la première fois sous Jean Hyrcan (135-105). Cf. Josèphe, *Antiq.*, lib. XIII, cap. X, 5, 6.
(2) Cf. Mischna, *Demai*, II, 3; VI, 6, 9, 12; etc.
(3) Josèphe, *Guerres des Juifs*, lib. II, cap. VIII, 14.
(4) Josèphe, *Antiq.*, lib. XIII, cap. X, 6.
(5) Josèphe, *Antiq.*, lib. XVIII, cap. I, 3.
(6) *Ibid.* et *Guerres*, lib. II, cap. VIII, 14.
(7) Sur les Pharisiens, voir Schürer, *Geschichte...* t. II, § 26, I.
(8) Josèphe, *Antiq.*, lib. XIII, cap. X, 6 ; lib. XVIII, cap. I, 4.
(9) Telle est du moins l'opinion la plus probable ; elle est plus

surtout remarquer par la facilité avec laquelle ils adoptaient les usages étrangers (1) ; d'autre part, ne reconnaissant que la Loi, ils rejetaient les traditions (2); ils se montraient pareillement hostiles à la croyance aux esprits (Act.. XXIII, 8) et à la doctrine de la résurrection (3). C'étaient vraiment les pharisiens qui travaillaient pour l'avenir du judaïsme.

129. Toutefois ni le judaïsme ni le pharisaïsme ne sont tout entiers dans le zèle et le scrupule de la Loi. Il ne faut pas oublier en effet que le Psautier fut le livre de prière du second Temple. Cela ne veut pas dire que beaucoup des cantiques qu'il renferme n'ont jamais retenti dans l'ancien édifice salomonien (4). Parmi les

probable, en tout cas, que celle de saint Jérôme, *In Matth.*, III, 23 (*P. L.*, t. XXVI, col. 163), d'après laquelle le nom viendrait de *ṣaddîq*, juste.

(1) Témoin la conduite des grands-prêtres Jason (II Mach., IV, 8-22), Ménélas (II Mach., IV, 23-V, 10), Alcime (II Mach., XIV, 3-14).

(2) Josèphe, *Antiq.*, lib. XIII, cap. X, 6 ; lib. XVIII, cap. I, 4.

(3) Josèphe, *Antiq.*, lib. XVIII, cap. I, 4; *Guerres*, lib. II, cap. VIII, 14. Sur les Sadducéens, cf. Schürer, *Geschichte...*, t. II, § 26, II.

(4) Voici les principales conclusions du décret que la Commission biblique a formulé, le 1er mai 1910, relativement aux auteurs et au temps de la composition des Psaumes : On n'est pas obligé d'admettre que l'unique auteur de tout le Psautier soit David. — Les titres, à raison de l'accord du texte massorétique avec le grec alexandrin et les anciennes versions, sont plus anciens que la traduction des Septante; ils attestent au moins une antique tradition juive, s'ils ne proviennent pas directement des auteurs des Psaumes. — On ne doit pas les révoquer en doute, quand il n'y a aucune objection grave contre leur génuinité. — Les témoignages scripturaires et traditionnels sont tels qu'on ne peut manquer prudemment de reconnaître David comme le principal auteur du Psautier, ni affirmer, au contraire, qu'un petit nombre de poèmes seulement lui doivent être attribués. — On ne peut nier, en particulier, l'origine davidique des psaumes qui, soit dans l'Ancien Testament, soit dans le Nouveau, sont expressément cités sous le nom de David (notamment les Ps. II, XV, XVII, XXXI, LXVIII, CIX). — On peut admettre la séparation en plusieurs fractions d'un psaume primitivement unique, l'union de psaumes primitivement distincts, certaines modifications faites au texte primitif en vue de l'adaptation liturgique, pourvu que l'on retienne l'inspiration de tout le texte sacré. — On

titres qui attribuent des psaumes à David, il en est qui ne sont pas dignes de foi. Mais il ne faut pas oublier les données les plus sûres de l'histoire et il faut recueillir les conclusions qui en découlent : David était poète (cf. II Sam., I, 19-27 ; XXII; XXIII, 1-7) et musicien (I Sam., XVI, 16-18); fervent yahwiste, il a été le premier organisateur du culte public rendu au Dieu d'Israël (II Sam., VI). Or on ne concevait pas, à cette date, une liturgie dépourvue de chants, et le psaume était, depuis longtemps déjà en Assyrie, la forme normale des hymnes composés pour les temples. On ne saurait donc rejeter la vraisemblance de la tradition qui attribue à David une part importante du psautier. Dans les temps qui suivirent son époque et jusqu'à l'exil, beaucoup d'unités nouvelles s'ajoutèrent au recueil ; parmi ces psaumes, que nous n'osons pas désigner individuellement (1), les uns exprimèrent les sentiments de joie et d'espérance que fit naître au cœur des fidèles la protection dont le culte de Yahweh était favorisé aux temps d'un Ézéchias ou d'un Josias ; d'autres traduisirent l'angoisse, la foi persévérante et la résignation des justes persécutés par un Manassé. Le temps de l'exil et la période qui le suivit, l'époque machabéenne elle-même, contribuèrent encore à enrichir le livre de la prière antique.

La destination primitive de ces hymnes fut diverse. On reconnaît aisément que certains psaumes ont été composés en vue de l'usage liturgique : leurs refrains (Ps. XXIV, 7-10; XLII, XLIII, CVII, 1-32 ; CXV, CXXXV, CXXXVI), la correspondance de leurs parties avec les divers mouvements d'une procession (Ps. CXVIII) le disent assez. Mais il en est d'autres qui ont d'abord exprimé les senti-

ne peut soutenir avec probabilité qu'il y ait beaucoup de psaumes postérieurs aux temps d'Esdras ou de Néhémie, ou même contemporains des Machabées. — Il faut admettre l'existence de plusieurs psaumes prophétiques et messianiques, annonçant la venue, le règne, le sacerdoce, la passion et la résurrection du Libérateur à venir.

(1) Les Psaumes sont des compositions trop brèves pour que l'on puisse, avec assez de certitude, attribuer un auteur ou même une date fixe à la plupart d'entre eux.

ments les plus intimes d'une âme ; l'emploi du pronom de la première personne du singulier n'est pas toujours la preuve qu'un cantique n'ait pas été fait d'abord pour l'usage public (1) ; mais d'autres indices plus sûrs viennent souvent corroborer celui-là. Dans ce cas, l'adaptation liturgique a pu entraîner certaines modifications de détail (Ps. IX-X, XLII-XLIII), dont plusieurs allant à supprimer ce qui avait un caractère trop personnel (Ps. LI). Quoi qu'il en soit, un grand nombre de ces psaumes sont d'une facture parfaite et constituent les meilleurs spécimens de la poésie biblique : le parallélisme, le rythme, la proportion du vers et de la strophe n'y laissent rien à désirer ; certains autres, il est vrai, ceux-là surtout dont les auteurs se sont astreints au procédé de l'alphabétisme (Ps. IX, X, XXV, XXXIV, XXXVII, CXI, CXII, CXIX, CXLV), sont plus ternes et parfois deviennent monotones.

130. Au point de vue du fond, ces Psaumes mettaient à la portée du peuple qui les chantait les plus beaux sentiments que pût inspirer la doctrine des prophètes. Les hymnographes ont su trouver des accents exquis pour célébrer la gloire du Dieu créateur (Ps. VIII, XIX, 1-7 ; CIV), ses manifestations dans les grands phénomènes de la nature (Ps. XVIII, 1-20 ; XXIX), ses attributs (Ps. XCIII, XCVI, CXXVII), sa science universelle (Ps. CXXXIX), sa bonté et sa miséricorde (Ps. XXIII, XCI, CVII, 1-32 ; CXIII). Ils ont fait écho aux prophètes et à la Loi pour célébrer les faveurs que Dieu a prodiguées à son peuple (Ps. LXVIII, CV, CXIV, CXX, CXXI, CXXIV). Ils ont exprimé avec délicatesse l'impression que pouvaient faire sur les âmes la sévérité des châtiments divins (Ps. LXXX, LXXXIX, CII), les douleurs de l'exil par exemple (Ps. CXXXVII) et les joies du retour (Ps. CXXVI). Mais, en même temps, ils ont annoncé la bonne nouvelle du salut. Les psaumes messianiques comptent parmi les plus importants et les plus élevés du recueil. La personne du

(1) Nombre de cantiques populaires font parler le fidèle à la 1re pers. du sing. Cf. aussi certaines hymnes liturgiques, v. g. *Adoro te devote.*

Messie apparaît avec le titre royal (II Sam., VII, 14 : Ps. LXXXIX, 27, 28) « de fils », que Yahweh lui donne en lui assurant l'empire universel et le triomphe sur ses ennemis (Ps. II ; CX) ; il inaugure avec magnificence le règne de la justice et de la paix, cependant que tous les peuples lui apportent leurs tributs (Ps. LXXII, 1-17). Jérusalem devient la métropole des nations appelées à louer Yahweh (Ps. LXXXVII, CXVII). Toutefois, à côté de la conquête glorieuse, il y a place pour celle qui se réalise par la souffrance, et certains psaumes font magnifiquement pendant aux belles pages prophétiques relatives au Serviteur de Yahweh (Ps. XXII). Ce n'est pas tout : ces cantiques expriment aussi les sentiments religieux de l'âme. Le Psalmiste sait, aussi bien qu'Amos ou Isaïe, ce qu'il faut penser d'un culte qui serait purement extérieur (Ps. L). Aussi célèbre-t-il le bonheur du juste (Ps. I, XVI, CXII, CXXVIII, CXXXIII) et le malheur qu'entraînent les diverses formes de l'iniquité (Ps. V, XXXVII; etc.) ; il trouve pour sa prière des sentiments que Jérémie ne désavouerait pas (Ps. IV, XIII, XVII, XXVI, XXXI). Quand une âme chrétienne veut exprimer son repentir et implorer le pardon, elle n'a encore rien de mieux à faire que de redire les vieux psaumes de la pénitence (Ps. VII, XXV, XXVII, XXXII, XXXVIII, LI). D'autre part, le Psalmiste a des termes exquis pour célébrer la joie que lui cause la fréquentation du Temple (Ps. XLII, XLIII; LXXXIV ; CXXII). De la prière antique, il est vrai, ces cantiques revêtent parfois les imperfections; on y implore avec rigueur la vengeance divine contre l'ennemi (Ps. XXVIII, XXXV, LIV), et certaines imprécations (Ps. CIX) témoignent d'un état d'âme parfois déconcertant pour un disciple de l'Évangile. Il est un autre point à propos duquel on se rend compte des courtes vues de la religion ancienne ; sur le grave sujet des sanctions divines, les psalmistes n'ont guère dépassé les croyances communes aux Sémites (Ps. XXXVII, XLIX). En certaines hymnes toutefois, les problèmes se posent et postulent des solutions nouvelles ; nous y reviendrons bientôt. Il faut le dire d'ailleurs, l'interprétation de certains textes est extrêmement délicate.

Mais ce qu'il importe, entre autres choses, de demander aux psalmistes des derniers âges, c'est ce qu'ils pensaient de la vie sous le régime de la Loi. Le premier cantique du recueil dit, en quelques traits concis, le bonheur que l'on éprouvait à observer ce code de la volonté divine. Un autre (Ps. XIX, 8-15) célèbre la grandeur de la Loi : elle est parfaite, elle restaure l'âme ; elle donne la sagesse aux simples ; elle réjouit le cœur, elle éclaire les yeux; elle est plus précieuse que l'or et plus douce que le miel. Enfin, de tous les psaumes le plus considérable (Ps. CXIX) a pour objet de répéter, en cent soixante-seize formules, cette pensée que ceux-là seuls sont heureux, qui sont irréprochables dans leur voie en marchant selon la Loi de Yahweh. Le Psalmiste exprime cette idée avec un sens religieux si sûr, que l'Église n'a pas hésité à faire de ce cantique l'hymne liturgique en l'honneur de la Loi nouvelle.

131. Tel était le recueil dans lequel le Juif des derniers siècles avant l'ère chrétienne cherchait et trouvait l'expression de ses sentiments religieux. Il y apprenait à connaître son Dieu, à l'adorer, à l'aimer, à pénétrer son culte extérieur des dispositions qui en assuraient l'efficacité (1). Il y apprenait à se repentir de ses fautes, à formuler ses demandes. Aux heures de triomphe, il y trouvait le cantique de l'action de grâces; aux heures de tristesse, quand l'ennemi du dehors devenait menaçant, quand les rivaux du dedans se faisaient méprisants ou persécuteurs, il rencontrait de magnifiques strophes de résignation, en même temps qu'il réconfortait sa foi en chantant les hymnes de l'espérance nationale. Il y avait bien là de quoi tempérer les sécheresses de l'observance légale. Or le pharisaïsme y prenait tellement goût qu'à l'imitation du psautier davidique, il voulut créer un psautier salomonien (2). Dans ce nouveau recueil, tous les

(1) Cf. les Psaumes des Hallels, CXIII-CXVIII; les Psaumes des montées, CXX-CXXXIV.

(2) Cf. *Les Psaumes de Salomon, Introduction, texte grec et traduction*, par J. Viteau, docteur ès lettres, avec les principales variantes de la version syriaque, par François Martin, professeur de langues sémitiques à l'Institut catholique de Paris.

genres de l'ancien — ou à peu près — sont représentés; on n'en peut que mieux juger de la distance qui sépare ces productions de très basse époque des vieilles hymnes inspirées (1). Il faut le noter pourtant : le psaume salomonien (2) qui traite du Messie témoigne à propos, qu'à côté des rêveries des apocalypses apocryphes, il y avait place pour un courant d'espérances qui, non sans quelque mélange, se rattachait à la prophétie authentique.

132. Si les Psaumes peuvent nous donner une idée de la piété populaire, les livres sapientiaux nous font connaître les spéculations des « sages ». Ces derniers constituaient une élite qui s'attribuait la mission de tracer ses devoirs au reste du peuple (3). Car parler de spéculation à leur propos n'est qu'exprimer une partie de leur activité; leurs livres renferment une foule de règles de conduite pratique. On trouve des témoignages certains de l'existence des sages avant l'exil. Sans parler de la renommée de Salomon (I Reg., IV, 29-32), on sait qu'au temps d'Ézéchias il y avait une classe d'hommes qui faisaient profession de recueillir les maximes de la sagesse (Prov., XXV, 1 ; cf. XXIV, 23) ; à côté des prêtres et des prophètes, Jérémie mentionne des sages auxquels il attribue le rôle de donner des conseils (Jer., XVIII, 18). De ce chef, l'existence, à une époque reculée, de plusieurs éléments de notre livre des Proverbes ne soulève pas d'objection insoluble. Toutefois c'est surtout dans le Judaïsme que le goût de la « Sagesse » alla se développant (4) ; il est même vraisemblable qu'il exista une certaine affinité entre les scribes et les sages. Ceux-ci paraissent avoir constitué des sortes d'écoles, dans lesquelles ils enseignaient à leurs fils spirituels (Prov., I, 8 ; II, 1, III, 1 ; IV, 1 ; etc.) leur

(1) Viteau, *Les psaumes de Salomon*, *Introd.*, chap. I, *Analyse du livre.*

(2) Ps. XVII. Cf. *Introd.*, chap. IV, *Les doctrines*, 5, *Eschatologie*.

(3) C'est ce qui paraît ressortir des discours de Prov., I-VII.

(4) Les parties les plus récentes des Proverbes, l'Ecclésiastique, peut-être l'Ecclésiaste, certainement la Sagesse, sont postérieurs à l'exil et à la réforme d'Esdras.

discipline, *mûsàr* (Prov., I, 2, 3, 8; IV, 1; etc.); elle s'exprimait en des collections que l'on appelait « paroles des sages » (Prov., I, 6; II, 2; IV, 10, 20; etc.) et qui étaient composées de proverbes et de maximes. De même que la poésie lyrique se réclamait de David, la poésie gnomique se rattachait à Salomon (1).

133. La notion la plus universelle de la Sagesse ou *ḥokmàh* paraît être une conception d'ordre pratique. Sans doute, elle désigne un ensemble de principes ; mais, outre que ceux-ci n'ont rien de métaphysique ni d'abstrait, la Sagesse consistera surtout dans l'art de les utiliser. La religion ou crainte de Yahweh tient une grande place dans ces préoccupations (Prov., I, 7, 29-31 ; II, 5 ; III, 7 ; XI, 1) ; elle apparaît moins comme le début que comme le couronnement de la Sagesse (Prov., I, 7). D'autre part, le motif religieux intervient souvent pour justifier et appuyer des conseils d'ordre moral (Prov., X, 2, 3, 6, 8). Mais, en beaucoup de cas aussi, les maximes ont un caractère purement profane (Prov., X, 4, 5, 15, 26). Même alors toutefois, l'on ne saurait parler de sagesse « laïque ». En effet, quel que soit le terrain sur lequel elle le conduit, c'est la Sagesse divine elle-même qui dirige l'homme, ou mieux qui se communique à lui pour le guider (Prov., VIII, 1-21, 32-36). Et telle est la raison d'être des spéculations relatives à la Sagesse incréée.

Les règles de la vie pratique sont parfois développées, même dans les Proverbes, en des discours assez étendus (Prov., V, VI, 20-25; VII); plus souvent toutefois, elles sont exprimées en des maximes très courtes, ne comprenant souvent qu'un seul distique (Prov., X-XXII, 16), en des portraits habilement burinés (Prov., VI, 6-11, 12-15), en des sentences d'une finesse incisive (Prov., VI, 16-19; XXX). Dans l'Ecclésiastique, tout est dit bien plus longuement (Eccli., II, 1-6, 7-11, 12-15, 16-18; etc.). Quant aux aperçus sur la

(1) Non seulement les Proverbes et l'Ecclésiaste sont attribués à Salomon (Prov., I, 1 ; Eccl., I, 1) ; mais l'auteur du livre grec de la Sagesse se réclame, lui aussi, du grand roi (Sap., VII, IX); de plus, des anciens lui ont aussi attribué l'Ecclésiastique, bien qu'il fût muni d'un nom d'auteur.

sagesse divine, ils font partout l'objet de grands discours (Prov., VIII ; Eccli., XXIV).

134. Les deux principaux documents de la Sagesse palestinienne sont les Proverbes et l'Ecclésiastique de Ben Sirach ; ce dernier livre fut probablement rédigé vers 180. La doctrine de la Sagesse incréée est surtout renfermée dans deux chapitres de ces livres (Prov., VIII; Eccli., XXIV) et dans quelques passages plus secondaires de Job (Job, XXVII, 12-28) et du livre deutérocanonique de Baruch (Bar., III, 9-IV, 4). La Sagesse ne se trouve pas sur la terre (Job, XXVIII, 12-14 ; Bar., III, 15-28); on a beau la chercher dans les endroits les plus secrets, elle n'y est pas (Job, XXVIII, 1-11); on a beau disposer pour l'acquérir des trésors les plus précieux, personne ici-bas ne la saurait procurer (Job, XXVIII, 15-19); personne ici-bas ne l'a jamais possédée, si Dieu ne la lui a donnée (Job, XXVIII, 20-22 ; Bar., III, 29-31). Car lui seul connaît son séjour (Job, XXVIII, 23, 24). Elle est tout près de lui (Bar., III, 32[a]) ; quand il accomplissait son œuvre créatrice, il l'a vue et l'a décrite (Job, XXVIII, 25-27; Bar., III, 32[b]-37[a]). Alors, en effet, elle était là, avec lui, joyeuse et lui prêtant son concours (Prov., VIII, 30, 31). Mais il y a plus : elle est antérieure aux œuvres les plus anciennes ; Yahweh l'a possédée au début de ses voies (Prov., VIII, 24-29) ; elle a été fondée, elle a été formée, elle a été enfantée dès le commencement (Prov., VIII, 22, 23). L'Ecclésiastique ajoute quelques précisions au langage des Proverbes : la Sagesse est sortie de la bouche du Très Haut (Eccli., XXIV, 3) ; créée dès l'origine et avant tous les siècles, elle ne cessera point d'être à jamais (Eccli., XXIV, 9). Ainsi donc, à côté de Dieu et en lui, sans d'ailleurs que son unité, si sacrée aux Juifs, en soit atteinte, la Sagesse se dresse ; œuvre de Dieu, sortie de sa bouche comme la parole qui manifeste l'intelligence, elle l'accompagne dans la création, elle y préside à côté de Lui. Faisons la part de la personnification poétique; mais reconnaissons aussi que l'idée de la Sagesse divine dépasse de beaucoup celle d'un simple attribut.

135. La Sagesse d'ailleurs, tout en demeurant en Dieu, ne demande qu'à se communiquer : Dieu lui-même y

fait participer ses créatures (Job, XXVIII, 28). Elle trouve ses délices parmi les enfants des hommes (Prov., VIII, 31) ; elle s'adresse à eux pour les conjurer de l'écouter, de la recevoir (Prov., VIII, 1-21, 32-36), de venir prendre place à son festin (Prov., IX, 1-12). Tous les peuples et toutes les nations ont eu part à ses richesses (Eccli., XXIV, 7). Mais tandis qu'elle ne faisait que passer au sein des étrangers (Eccli., XXIV, 4-7), le Créateur de toutes choses l'a invitée à fixer sa demeure en Israël (Eccli., XXIV, 8; Bar., III, 37, 38). C'est là qu'en sa présence elle a exercé son ministère et produit ses fruits les plus glorieux (Eccli., XXIV, 10-21) ; la Loi est le principal monument de son activité (Eccli., XXIV, 22-27 ; Bar., IV, 1-4).

136. Le livre de l'Ecclésiaste, qu'un grand nombre d'exégètes attribuent à une date assez tardive (1), ne renferme pas de spéculations sur la Sagesse incréée; mais il contient beaucoup de maximes analogues à celles des Proverbes et de l'Ecclésiastique (Eccl., VII, X, XI). Œuvre d'une âme désabusée par les joies que procurent la sagesse humaine (Eccl., I, 12-18), le plaisir (Eccl., II, 1-11), les richesses, même péniblement acquises (Eccl., II, 18-23 ; VI), par l'impuissance où l'on est de réagir contre les vicissitudes de l'existence (Eccl., III), son pessimisme devient parfois inquiétant (Eccl., VIII, 14-15 ; IX, 1-10). On trouve néanmoins, pour le tempérer, des pensées pénétrées du plus pur esprit religieux (Eccl., II, 24-26; V, 17-19; VIII, 12, 13), des maximes empreintes du même sentiment que les plus belles parmi celles des autres livres sapientiaux (Eccl., V, 1-16; XII, 1-8). D'ailleurs, le dernier mot du livre en donne la clef : il faut craindre Dieu, observer ses commandements, car c'est là tout l'homme (Eccl., XII, 13).

137. Job, dont la date est incertaine, mais qui est peut-être postexilien, constitue une œuvre à part parmi les hagiographes. Le grand sujet qui le domine est la discussion du problème de la souffrance du juste ;

(1) Cf. R. P. Condamin, *Études sur l'Ecclésiaste*, dans la *Revue biblique*, 1899, p. 493-511; 1900, p. 30-44, 354-377.

c'est donc la question de l'insuffisance des idées antiques touchant la rétribution. Job est juste ; Dieu lui rend dès le début ce témoignage (Job, I, 1, 5, 8; II, 3; etc.); si Dieu permet à Satan de tourmenter son serviteur, c'est à titre d'épreuve (Job, I, 12; II, 6). De fait, Job est atteint, et sa première parole est un acte de pieuse résignation (Job, I, 20, 21 ; II, 8-10). Mais l'arrivée de ses amis le provoque à d'autres sentiments. Sous des formes diverses, en effet, les trois visiteurs proclament l'ancienne conception d'après laquelle la douleur est le châtiment du péché (Job, XV, 20-35) : si Job est frappé, c'est qu'il est coupable (Job, XV, 1-16) ; ses prétentions à l'innocence, devant un Dieu qui trouve des taches en ses anges, témoignent d'une naïve illusion (Job, IV, 12-21) ; qu'il se repente, qu'il prie, et Dieu le guérira (Job, V, 8-27). En présence de ces solutions simplistes, l'angoisse de Job, sa détresse (Job, III), jusqu'aux mouvements de désespoir (Job, XXIII; XXX, 16-31; XXXI, 35-37) qui parfois prennent place en son âme, mettent en relief que tel ne saurait être le dernier terme des révélations divines; ils accentuent singulièrement d'ailleurs l'acte de confiance qui domine la plainte du juste (Job, XIX, 23-27) et la résignation qui en est le terme (Job, XL, 4, 5; XLII, 2, 3[b], 5, 6). De fait, la foi juive n'a pour le moment rien de mieux à dire. Le discours de Dieu a pour but de prouver que le problème dépasse la portée de l'intelligence humaine (Job, XXXVIII, 2, 3; XL, 2, 7, 8-14; XLII, 3[a]), et le dénouement du livre nous montre Job récompensé par des bénédictions terrestres pour le zèle avec lequel il a subi l'épreuve (Job, XLII, 10-17). Les discours d'Éliu insistent sur certaines considérations secondaires, relatives au pouvoir éducateur de la souffrance (Job, XXXIII, 19-30 ; XXXVI, 5-15). On était encore loin des solutions définitives; mais on avait trop de foi en la justice divine pour ne pas mériter plus de lumières. Certains Psaumes posaient et discutaient le même problème. Peut-être même approchaient-ils davantage du terme. On peut se demander ce que le psalmiste entrevoyait pour le moment où Dieu le retirerait du *s'ôl*, lui ferait contempler sa gloire, et trouver des délices éternelles à sa droite (Ps. XVI, 10, 11). Et quelle était la pensée profonde de celui qui pouvait dire à Yahweh :

« Je serai à jamais avec toi,... tu me conduiras et me recevras dans ta gloire (Ps. LXXIII, 22-28) ? » Les livres sapientiaux de Palestine ne devaient pas aller plus avant.

138. C'était d'une autre source que devaient jaillir les lumières capables d'éclairer ce sujet ; la littérature apocalyptique était appelée à avoir beaucoup d'importance à cet égard. Il existe des points de contact entre la prophétie et l'apocalypse. L'une et l'autre se rapportent à la grande question du salut d'Israël ; ainsi qu'il arrive en beaucoup de cas pour la prophétie, après l'exil en particulier, l'apocalypse a le plus souvent pour objet de répondre aux préoccupations du peuple de Dieu malheureux. Toutefois, il y a entre les deux de sensibles différences. L'auteur d'apocalypse, écrivant généralement à des époques très troublées, est bien plus pessimiste que le prophète vis-à-vis de l'état présent des choses. Les bouleversements nationaux ne suffisent plus à procurer l'avènement du royaume de Dieu et le salut du peuple. Le monde actuel tout entier est voué à la destruction, et c'est sur une terre nouvelle et sous des cieux nouveaux que l'œuvre de Yahweh doit se réaliser ; la note proprement eschatologique est bien plus accentuée que dans la prophétie. L'apocalypse canonique s'en tiendra, dans ce domaine, à des lignes sobres; mais les productions similaires de la littérature apocryphe renchériront sur ces données; elles aboutiront aux conceptions les plus fantastiques, en prétendant faire connaître les secrets du monde à venir. Au point de vue de la forme, les auteurs d'apocalypses se contenteront rarement de simples descriptions. Ils les voileront d'ordinaire dans un appareil de visions des plus compliquées. Non seulement ils auront, comme Zacharie, besoin d'un ange interprète, mais leurs visions seront censées inaccessibles à leurs auditeurs immédiats. C'est, en effet, tout un plan de l'histoire, partielle ou totale, du monde qu'elles exposent; on n'en pourra comprendre le sens qu'à l'heure où se produiront les faits qui en doivent être le couronnement; alors seulement aura lieu la découverte, ἀποκάλυψις, de tout ce qui était représenté par les symboles. Pour rendre plus sensibles

leurs idées sur le gouvernement divin, pour mieux faire percevoir la manière dont Dieu a préparé les événements qui se déroulent et jettent Israël dans l'angoisse, pour donner ainsi plus de solidité aux annonces réconfortantes qu'ils formulent, les auteurs d'apocalypses apocryphes ont recours au pseudonymat : ils mettent leurs rêveries au compte d'un grand personnage du passé, prophète ou ancêtre du peuple de Dieu, voire d'un patriarche antédiluvien (1).

139. La Bible renferme trois apocalypses : celle d'Is., XXIV-XXVII, celle de Joël et celle de Daniel. La première (2) ne contient pas de vision ; au point de départ est l'annonce d'une conflagration universelle ; le monde tout entier chancelle et s'écroule (Is., XXIV, 1-4, 7-20) sous le poids de l'iniquité de ses habitants (Is., XXIV, 5, 6). Vient alors le jugement. Les princes de la terre et l'armée d'en-haut — il s'agit des anges — sont punis (Is., XXIV, 21), mais non d'une manière définitive ; ils sont jetés dans la prison, enfermés dans l'abîme pour une période intermédiaire à laquelle mettra fin un nouveau châtiment (Is., XXIV, 22, 23). Quant aux justes, admis à contempler la gloire de Yahweh, ils prennent part à un grand festin que Dieu leur prépare sur sa montagne sainte (Is., XXV, 6). Le voile de tristesse qui assombrissait les nations est à jamais détruit ainsi que la mort (Is., XXV, 7, 8). C'est l'issue du triomphe définitif de Yahweh sur les puissances ennemies (Is., XXVI, 20-XXVII, 1). Les traits sont encore rudimentaires ; mais l'individualisme que nous avions signalé à propos d'Ézéchiel, revêt un caractère beaucoup plus universel. Le prophète ne prend plus seulement en considération ceux qui auront place dans la restauration nationale ; les méchants et les justes, ce sont ceux de tous les peuples (Is., XXV, 6) ; ce sont aussi ceux

(1) Non seulement on a la grande apocalypse d'Hénoch, mais il y a aussi des apocalypses de Noé.

(2) Elle se compose de deux séries d'éléments ; la partie descriptive (XXIV ; XXV, 6-8 ; XXVI, 20-XXVII, 1 ; XXVII, 6-13) est coupée par toute une série de cantiques d'actions de grâces (XXV, 1-5, 9-12 ; XXVI, 1-19 ; XXVII, 2-5).

de tous les temps, qui doivent avoir leur sort fixé en vue du royaume de Dieu dans le monde renouvelé. Une telle idée ne se conçoit guère sans la doctrine de la résurrection des morts (1) ; quant au sort des justes, il consiste dans la société éternelle de Dieu et dans la participation à une vie qu'il veille à entretenir lui-même (Is., xxv, 6-8).

140. La prophétie de Joël prend pour occasion un terrible fléau, une invasion de sauterelles (Jo., i, 1-12, 16-20 ; ii, 2b-10), qui apparaît comme le signe précurseur du jour de Dieu (Jo., ii, 1, 2, 11). Toutefois, la pénitence (Jo., i, 13-15 ; ii, 12-17) a pour effet d'exciter la pitié de Yahweh et sa jalousie pour son peuple (Jo., ii, 18). Le premier fruit de l'intervention divine est le rétablissement d'Israël dans son ancienne prospérité (Jo., ii, 19-27). Ce ne sera que la préparation des bénédictions spirituelles, qui seront l'effet d'une effusion universelle de l'esprit divin (Jo., ii, 28, 29). De grands bouleversements cosmiques annonceront l'imminence du jugement (Jo., ii, 30-32). Il aura lieu dans la vallée de Josaphat (Jo., iii, 2, 12); les captifs de Juda et de Jérusalem y seront ramenés, toutes les nations y seront assemblées (Jo., iii, 1, 2a). A ces dernières, Yahweh demandera compte des mauvais traitements qu'elles auront infligés à son peuple (Jo., iii, 2b-8). Cependant Yahweh sera un refuge pour les siens (Jo., iii, 16), et Jérusalem deviendra pour eux un sanctuaire inviolable (Jo., iii, 17, 21). Tandis que la Palestine, arrosée par un torrent qui prendra naissance dans les parvis du Temple (Jo. iii, 1a), sera d'une fertilité incomparable (Jo., iii, 18b, 20), les pays ennemis deviendront des déserts et des solitudes (Jo., iii, 19). Comme on le voit, la note de cette apocalypse est moins transcendante que celle de la précédente.

141. Dans le livre de Daniel (2), les grandes visions

(1) Il semble même que cette idée soit directement exprimée dans l'un des cantiques, Is., xxvi, 19.

(2) L'apocalypse de Daniel est tenue pour authentique par le plus grand nombre des exégètes catholiques; Daniel aurait vécu et prophétisé dans les dernières années du royaume de Chaldée et dans les

tiennent une place prépondérante ; elles aboutissent à montrer comment Dieu a préparé depuis l'exil la série d'événements qui a reculé la réalisation des promesses, comment il a permis les maux dont souffre le peuple de Dieu à l'époque d'Antiochus (Dan., II, VII, VIII). La délivrance toutefois n'est pas à jamais différée ; les soixante-dix années de Jérémie, devenues des semaines d'années (1), aboutiront à l'époque du salut (Dan., IX, 20-27). Le prophète en voit les diverses phases sensiblement sur le même plan (Dan., X, 1-XI, 45). Au terme, ceux du peuple qui seront trouvés inscrits dans le livre seront sauvés (Dan., XII, 1). Il y aura une résurrection générale de ceux qui dorment dans la poussière (Dan., XII, 2[a]) : les uns se lèveront pour une vie éternelle, les autres pour un éternel opprobre (Dan., XII, 2[b], 3).

142. Nous ne pouvons passer en revue toutes les apocalypses apocryphes. Le recueil de beaucoup le plus intéressant est celui qui se réclame d'Hénoch. Non seulement il a à peu près complètement échappé à l'influence chrétienne ; mais il renferme des éléments de date et de caractères très différents (2).

Ce qui frappe avant tout dans ce livre, c'est le soin que prennent ses auteurs d'affirmer la transcendance divine. Les épithètes par lesquelles on tente de l'exprimer sont sans nombre : Dieu est le Seigneur des esprits (Hen., XXXVII, 2, 4; XXXVIII, 2, 4, 6; etc.), le Seigneur des Seigneurs (Hen., IX, 4), le Seigneur de toute créature céleste (Hen., LXXXIV, 2) comme de toute créature du monde (Hen., LXXXII, 7) ; il est le Dieu des dieux (Hen., IX, 4), le Grand (Hen., XIV,

premiers temps de l'empire perse. La plupart des critiques étrangers à l'Église traitent cet écrit comme contemporain d'Antiochus Épiphane (167). Sur ces deux opinions, voir l'article DANIEL dans le *Dictionnaire de Théologie catholique* de MM. Vacant et Mangenot.

(1) La portée messianique de la prophétie des soixante-dix semaines est indiscutable, bien que l'interprétation chronologique présente d'inextricables difficultés de détail.

(2) Cf. F. Martin, *Le Livre d'Hénoch, traduit sur le texte éthiopien.* L'*Introduction* aborde toutes les questions de l'analyse, des doctrines et de l'histoire du livre ; nous nous en sommes souvent inspiré dans les pages qui suivent.

2 ; CIII, 4), le Saint (Hen., I, 2; XXV, 3), la Grande Gloire (Hen., XIV, 20 ; CII, 3), etc. Sa puissance est infinie sur l'univers qu'il a créé (Hen., II, 2; V, 2). La conception du monde est envahie par beaucoup d'idées étrangères à la tradition biblique (1) ; mais l'action de Dieu pour le gouverner est mise en relief de toutes manières (Hen., II-V ; LIX, 1-3). Dieu d'ailleurs n'y agit pas directement; il réalise ses fins par le moyen d'une foule d'êtres intermédiaires. L'angélologie prend ici des développements extraordinaires, et on ne saurait nier que les auteurs aient subi l'influence de conceptions appartenant à d'autres religions; on a parlé, non sans raison, de doctrines persanes. Les esprits célestes sont très nombreux autour de Dieu, dont ils constituent la cour (Hen., XIV, 22 ; XXXIX, 12; LXXI, 8) et dont ils exécutent les ordres et les vengeances (Hen., LXXXIX, 70, 76 ; XCIX, 3 ; C, 10; cf. X, 4-5 ; XC, 20-24); ils constituent une hiérarchie dont Hénoch connaît les degrés (Hen., X ; XIX ; XL, 1-10; LXI, 10; LXXI, 7; LXXXI, 5). Le malheur est que deux cents d'entre eux se sont laissés séduire par les filles des hommes (Hen., VI ; VII ; IX, 6-9); ils ont été châtiés pour leurs crimes (Hen., X, 4, 5, 11, 12; XIX, 1 ; LXVII, 4-7, 11, 12; LXXXVIII), et des punitions nouvelles leur sont réservées à la fin des temps (Hen.. X, 6, 13; XC, 20-24). Les géants, nés de ces unions coupables, ont été détruits (Hen., X, 9-12) ; mais les esprits sortis de leur chair sont demeurés sur la terre pour nuire à l'humanité (Hen., XV, 8-12; XVI, 1). Sous la conduite de Satan, l'adversaire de Dieu (Hen., LIII, 3), mais son subordonné (Hen., XL, 7), toute une multitude de mauvais esprits, qui paraissent distincts des précédents (Hen., XL, 7; LIV, 6), travaille, à son tour, au malheur des hommes (Hen., XL, 7; LIV, 6). Ceux-ci avaient été créés immortels (Hen., LXIX, 11) ; mais les mauvais anges (Hen., IX, 6-8 ; X, 8 ; LXIX, 6-11) ou les Satans (Hen., LIV, 6) leur ont enseigné le péché, dont la conséquence a été la mort (Hen., LXIX, 11). Désormais l'histoire du monde sera celle de la lutte entre les bons et les méchants (Hen., XCI, CV, passim). Mais, par ses esprits, Dieu veille sur ses serviteurs (Hen., IX, 3; XLVII,

(1) Cf. F. Martin, *op. cit.*, *Introduction*, II. *Les doctrines*, § 2, *Le monde*.

1, 2; CIII, 2 ; Hen., XLIII, 1-4), et il les vengera par son Messie (Hen., XLVIII, 7).

143. En attendant l'heure du salut, le rendez-vous des âmes est le *s'ol*; mais la justice divine y exerce déjà son action. En effet, le vieux réceptacle des défunts est désormais divisé en quatre compartiments (Hen., XXII, 1-4) : celui des pécheurs qui n'ont subi aucun châtiment, celui des pécheurs que d'autres coupables ont déjà persécutés, celui des justes, enfin celui des justes martyrs (Hen., XXII, 5-13). Dans d'autres documents, il est vrai, les âmes des justes paraissent avoir un sort meilleur, soit dans le paradis terrestre (Hen., LXI, 12 ; LX, 23), soit à l'extrémité des cieux, auprès des anges et du Messie (Hen., XXXIX, 3-8). A la fin des temps, tous les hommes, bons et méchants, Juifs et étrangers, ressusciteront dans leurs âmes (Hen., XXII, 10-13 ; XL, 33 ; LI, 1, 2), et, au moins quand il s'agit des justes, dans leurs corps (Hen., LI, 1; cf. V, 9; X, 17). Le but de cette résurrection sera le jugement que, dans un seul des documents (Hen., XXXVII-LXXI), Dieu confiera au Messie. Celui-ci est l'Élu (Hen., XL, 5; XLV, 3, 4), l'Oint (Hen., XLVIII, 10; LII, 4), le Juste par excellence (Hen., LIII, 6). Surtout il est le Fils de l'homme (Hen., XLVI, 2-4 ; XLVIII, 2 ; LXII, 5, 7, 9 ; LXIX, 26-29). Ce titre n'a plus du tout la même portée que dans Ezéchiel; loin d'évoquer la petitesse de celui qui le prend, il est un de ceux qui mettent le plus en relief la gloire et la grandeur de celui auquel on l'attribue. Déjà dans Daniel (VII, 13), bien que le contexte soit plus incertain, on peut saisir les indices de cette transformation. Désormais, cette épithète ne pourra plus convenir qu'à un seul individu, à celui qui sera l'Homme par excellence. Le Messie est depuis longtemps préexistant (Hen., XLVIII, 2-6) ; en attendant l'heure de sa manifestation, il réside au ciel, auprès du Seigneur des esprits (Hen., XLVI, 1, 2; XLIX, 1-3). Si grand qu'il apparaisse, l'Élu demeure une créature, « un être surnaturel sans analogue au monde (1) ; » il est revêtu de tous les dons et de tous les pouvoirs que

(1) F. Martin. *Introd.*, p. XL.

Dieu peut départir (Hen., XLVIII, 4, 5, 7; XLIX, 1, 2, 3; LII, 2-8). Il les manifestera dans les assises solennelles du jugement (Hen., XLVI, 3; XLIX, 4 ; LXIX, 27). Aux yeux des justes (Hen., XXVII, 3, 4; XXXVIII, 1-3; LXII, 11, 12), les méchants seront condamnés à des châtiments éternels, auxquels rien ne pourra les soustraire (Hen., XLVI, 5, 6; LII, 7, 8; LXII, 9, 10; etc.). Leur rendez-vous sera l'enfer, séjour du malheur et de l'affliction (Hen., CIII, 7), où les anges du châtiment exécuteront les arrêts divins (Hen., LIII, 3; LVI, 1-3; cf. X, 13, 14). Le feu, depuis longtemps allumé, constituera le principal tourment de ces damnés (Hen., X, 6, 13 ; XXI, 7 ; LIV, 6 ; XCVIII, 3), pour lesquels leurs bourreaux s'ingénieront à trouver sans cesse des supplices nouveaux (Hen., LIII, 3 ; LIV, 3 ; LXII, 11 ; CIII, 8).

144. Quant aux élus, ils seront comblés des félicités du royaume messianique (Hen., CIII, 2, 3 ; CIV, 1,2). Sur ce sujet, les divers documents de l'apocryphe ne tiennent pas tous le même langage. Ici (Hen., VI-XXXVI), le royaume est sans Messie ; il se réalise en Palestine et ressemble par beaucoup de traits au paradis terrestre (Hen., XXV, 5, 6); la vie, qui n'est pas éternelle (Hen., V, 9; X, 17), est entretenue par les fruits d'un arbre sacré. Là (Hen., XXXVII-LXXI), il prend place en un monde nouveau et transformé (Hen., XLV, 4-6; LI, 5). Le Messie en est le personnage essentiel (Hen., XLV, 4), et sa société est le principal bonheur des justes (Hen., LXII, 14). Les autres joies ont un caractère nettement spirituel; elles consistent dans la paix, la lumière, la justice, sous la protection du Seigneur des esprits (Hen., XLV, 6; LI, 5; LVIII, 4, 5; LXII, 15). En un autre fragment (Hen., LXXXIII-XC), le royaume est établi dans la Jérusalem nouvelle et consiste spécialement dans la glorification d'Israël et sa domination sur les Gentils (Hen., XC, 28-38); le Messie y viendra sous la forme d'un taureau blanc (Hen., XC, 37). Ailleurs enfin (Hen., XCI-CV), le royaume est au ciel (Hen., XCVI, 3) : comblés des dons du Grand et du Saint (Hen., XCI, 10; XCII, 3, 4 ; XCVI, 8 ; CIII, 3), les Élus partageront à jamais le sort des anges de l'armée céleste (Hen., CIV, 4). Si l'on excepte cette dernière section, la conversion des païens à la fin des temps fait partie de toutes les esquisses du

royaume messianique (Hen., x, 21 ; L, 2-4 ; xc, 37; xci, 13-17). Tous ces documents, d'ailleurs, ont ceci de commun qu'ils font avant tout consister le bonheur des élus dans la compagnie de Dieu.

145. Ainsi la solution des problèmes qui se posaient au sujet de la société israélite a eu pour conséquence de résoudre la grande question des destinées individuelles. Désormais le monde présent ne suffira plus aux sanctions divines. C'est même de l'autre côté de la tombe que la justice s'exercera avec plus d'exactitude. Dès après la mort, les diverses catégories de défunts auront comme un avant-goût du sort qui leur sera fait, lorsque, au jour de la résurrection, ils paraîtront devant le tribunal de Dieu.

146. Les espérances qui se faisaient jour dans la littérature apocryphe devaient, pour une certaine part, contribuer à la préparation de la venue du Christ. Il n'en est pas moins vrai que cette littérature couvrait de l'étiquette de parole de Dieu et de révélation beaucoup d'éléments de mauvais aloi. Il était urgent de préserver le bon grain d'un mélange qui pouvait lui être funeste. Depuis longtemps déjà, l'on entourait d'un respect très particulier le verbe authentique de Yahweh. Sans remonter plus haut, on peut remarquer avec quels égards un Zacharie traite les prophètes préexiliens (Zach., I, 2-6 ; VII, 7, 4); ce sont pour lui les « prophètes anciens » (Zach., I, 4; VII, 7, 12), et l'on dirait qu'il ose à peine s'élever à leur rang. Non seulement il les cite comme des autorités (Zach., VII, 9, 10, 13, 14), mais il pénètre ses propres oracles de leurs pensées (1). On peut voir là le reflet du culte que, sur la terre d'exil, on professait pour l'ancienne littérature. Toutefois il n'y avait pas encore à cette date de Canon proprement dit. Il faut arriver jusqu'à Esdras. Lorsque, dans la Grande Assemblée (Neh., VIII-X), il présenta le livre de la Loi comme la charte donnée par Dieu au judaïsme, il proclama, en même temps que son excep-

(1) L'étude minutieuse de Zach., I-VIII, conduit à une foule de rapprochements entre son texte et les écrits des prophètes qui l'ont précédé, d'Ézéchiel en particulier.

tionnelle autorité, le caractère sacré du Pentateuque ; il en fit le noyau des Écritures canoniques. On vit bientôt se grouper, autour de ce centre, l'ensemble des livres prophétiques qui, eux aussi et plus que tous les autres, se présentaient comme renfermant la parole de Yahweh ; les livres historiques des Juges, de Samuel et des Rois leur furent adjoints, soit parce qu'ils étaient attribués à des prophètes, soit parce qu'ils relataient la vie et l'activité de beaucoup d'hommes de l'esprit; on peut croire que, vers 250, la deuxième partie du canon hébreu était constituée. Lorsque Ben Sirach écrivait l'Ecclésiastique, vers 180, on regardait déjà comme traditionnelle la répartition de la Bible en trois sections (1). Il y avait longtemps, en effet, que les Psaumes formaient la partie fondamentale des *Kᵉtûbîm*; on leur adjoignit peu à peu les autres livres, au fur et à mesure, soit de leur composition, soit de leur reconnaissance canonique. La série était close d'assez bonne heure pour que l'Ecclésiastique n'y pût trouver place. En fermant cette liste, on semblait vouloir la regarder comme définitive. Ni les discussions relatives à certains deutérocanoniques ne purent aboutir à les faire reconnaître, ni les doutes soulevés à propos du Cantique ou de l'Ecclésiaste ne purent les faire retirer.

147. Le titre qui méritait aux écrits bibliques d'être ainsi distingués des autres livres était la qualité très exceptionnelle de leur contenu ; ils renfermaient la parole de Dieu. On ne pouvait s'y tromper quand il s'agissait de la Loi ou des écrits prophétiques ; les déclarations des hommes de Yahweh étaient trop explicites. Il y eut, après coup, certaines hésitations au sujet des sapientiaux, et des docteurs juifs se demandèrent s'il ne fallait pas reconnaître deux degrés dans l'inspiration (2). Quoi qu'il en soit, le respect dont on entourait ces livres était très grand ;

(1) Cf. le prologue du traducteur, petit-fils de l'auteur.

(2) On sait que l'Église s'est toujours refusée à admettre cette distinction ; avec un sens bien plus juste de la réalité, elle distingue la révélation et l'inspiration.

dans tous on cherchait un peu, comme dans la Loi, la règle de sa croyance et de sa vie religieuse ; on se pénétrait de leur contenu, et déjà Ben Sirach modelait son style sur le leur. Mais le respect n'allait pas alors jusqu'aux minuties que le culte de la lettre devait plus tard suggérer. On n'hésitait pas encore à toucher au texte, pour l'enrichir de quelques éléments nouveaux : la comparaison de la Bible hébraïque avec les parties communes de la Bible grecque le montre assez clairement (1). Si on citait ces livres, c'était encore d'une manière large, avec l'intention de reproduire la pensée plutôt que de répéter la lettre (cf. Zach., VII, 7-14). Si on les transcrivait, c'était avec soin; mais on n'avait pas encore inventé tout un système de précautions pour prémunir les copistes contre la possibilité même de l'erreur. Cependant, à mesure que l'esprit pharisaïque allait se développant, à mesure qu'il se propageait parmi les scribes, le respect entraînait le scrupule ; on sait à quels résultats il avait déjà abouti au temps de Notre-Seigneur.

148. Mais le Judaïsme palestinien n'était pas tout le Judaïsme. Sans doute, les communautés de la dispersion qui s'étaient organisées en Chaldée étaient filles des colonies de l'exil, comme les rapatriés de Palestine, et leur esprit était sensiblement le même. Mais il y avait une autre *diaspora*, celle d'Égypte, qui, depuis le temps d'Alexandre, orientait sa vie religieuse en une direction sensiblement différente. Grâce à la faveur des Ptolémées, cette communauté, dont nous connaissons les points de départ, avait pris de grands accroissements ; elle était notamment très nombreuse à Alexandrie

Ce qui la caractérisait et la distinguait des juiveries palestiniennes, c'était sa largeur d'esprit. Elle était, tout d'abord, beaucoup plus ouverte au prosélytisme. Les fils d'Israël, il est vrai, n'avaient nulle part renoncé à devenir la lumière du monde. Certains oracles prophétiques rappelaient

(1) Il est particulièrement intéressant de comparer le texte massorétique et la version grecque pour des livres tels que Jérémie, les Proverbes, Job.

aux Juifs postexiliens que leur religion devait être un jour celle de toutes les nations (Is., LVI, 3, 6-8). La charmante histoire de Jonas montrait que, malgré les répugnances de son particularisme, Israël était appelé à être le missionnaire de Yahweh auprès des païens. Le livre de Ruth témoignait des avantages que pouvaient, en certains cas, présenter les mariages avec les étrangers. Il n'en est pas moins certain qu'en Palestine la tendance était à se prémunir contre toute influence et infiltration extérieures. Les Juifs de la dispersion alexandrine se laissèrent conduire par d'autres principes ; ils se mêlèrent à ceux dont ils étaient les hôtes et, avec beaucoup de libéralisme, ils leur ouvrirent les portes de leurs synagogues ; ils ne craignirent pas, à l'occasion, de leur prêcher la doctrine traditionnelle en la recouvrant de vêtements grecs, et, à leur tour, ils subirent grandement l'influence des idées hellénistiques. C'est plus tard toutefois que se manifestèrent les compromis fâcheux. Dans la période qui nous occupe, l'hellénisme ne portait pas encore préjudice à la révélation.

149. La première manifestation de l'activité des communautés égyptiennes fut la traduction grecque de l'Ancien Testament. Fruit sans doute de l'initiative privée, cette version eut pour but de rendre les Écritures intelligibles à une multitude de Juifs qui ne savaient plus l'hébreu. Commencée sous Ptolémée Philadelphe (1), cette version comprenait déjà en 130 — lorsque le petit-fils de Ben Sirach traduisait l'Ecclésiastique — la Loi, les Prophètes et un groupe important de livres appartenant à la troisième section du Canon.

150. Mais de toutes les productions de ce milieu alexandrin, celle qui est de beaucoup la plus intéressante est le livre de la Sagesse. Il est surtout célèbre par la place qu'il fait à la doctrine de la Sagesse incréée et à celle de l'immortalité. Non seulement l'auteur célèbre les avantages de la Sagesse (Sap., II-IX) ; non seulement il raconte les

(1) Ce serait à peu près la seule donnée authentique qu'il y aurait à recueillir, dans la lettre du Pseudo-Aristée, relativement à la traduction des Septante.

prodiges que son intervention a réalisés dans l'histoire d'Israël (Sap., x-xix) ; non seulement il la considère en Dieu (Sap., vi, 22) ; mais il n'hésite pas à la décrire en ces termes : « Elle est un esprit saint, unique, multiple, immatériel, actif, pénétrant, sans souillure, infaillible, impassible,... bon pour les hommes, immuable,... tout puissant, surveillant tout, pénétrant tous les esprits;... elle est le souffle de la puissance de Dieu, une pure émanation de la gloire du Dieu tout-puissant, ...le resplendissement de la lumière éternelle, le miroir sans tache de l'activité de Dieu et l'image de sa bonté » (Sap., vii, 22-26). Il est difficile de pousser plus loin, sans parler comme saint Jean, le caractère personnel de la Sagesse incréée.

151. « Le corps corruptible accable l'âme et la demeure terrestre alourdit l'esprit qui médite beaucoup de choses » (Sap., ix, 15). Dès lors, on ne saurait douter de la direction que va prendre la doctrine des destinées. Après la mort l'âme se suffira à elle-même ; bien plus, elle sera allégée comme d'un poids qui l'accablait. Sa spiritualité même la fait immortelle. Aussi les âmes des justes sont entre les mains de Dieu et aucun tourment ne les atteindra (Sap., iii, 1). Aux yeux des méchants, les justes paraissent mourir (Sap., iii, 2); mais ils sont en paix (Sap., iii, 3). Certes, ils ont pu subir quelques peines légères (Sap., iii, 4), mais leur récompense n'en est que plus brillante; Dieu les a éprouvés et jugés dignes de lui (Sap., iii, 5). Ils vivront à jamais avec le Très Haut qui prendra soin d'eux et les investira d'une royauté glorieuse (Sap., iii, 8). Le sort des impies est moins nettement exprimé. La mort est le fruit du péché (Sap., i, 12) ; Dieu ne l'a pas créée (Sap., i, 13, 14) ; mais par l'envie du diable, la mort vint dans le monde, et ceux qu'il a séduits la trouvent (Sap., ii, 24, 25). En attendant cette heure finale, les impies sont accablés par toutes sortes de maux (Sap., iii, 10-iv, 20), et, sur ce point, l'auteur de la Sagesse reprend les données des anciens écrivains bibliques. Mais qu'advient-il du méchant après le trépas ? Ici le sage reste assez indécis (Sap., v, 16-23). Il faut, à côté de cet hagiographe et à propos des destinées d'outre-tombe, mentionner un autre livre, lui aussi, d'origine alexandrine : le deuxième

livre des Machabées. On y voit s'affirmer nettement la croyance à la résurrection des défunts (II Mach., VII, 9, 14, 29, 36), puis à l'efficacité que peuvent avoir les prières des vivants pour adoucir le sort de ceux qui ne sont pas morts exempts de toute souillure (II Mach., XII, 38-40).

152. L'étude des doctrines alexandrines nous a amenés à mentionner des livres qui ne figurent pas dans le Canon palestinien, mais que l'Église catholique traite comme inspirés. En effet, l'une des formes les plus heureuses du libéralisme en honneur chez les Juifs d'Égypte fut l'absence de ces préjugés qui poussaient les Palestiniens à fermer si rigoureusement le recueil de leurs Écritures. Les Alexandrins admirent beaucoup plus de livres et de compléments, et ainsi ils préparèrent la Bible que le Christianisme devait recueillir et faire lire au monde entier.

BIBLIOGRAPHIE

Dans cette bibliographie, comme dans la bibliographie de tous les chapitres de l'ouvrage, les numéros sont ceux des parties ou des paragraphes du texte auxquels la bibliographie se rapporte.

Nous n'indiquons que les travaux les plus importants, — et de préférence ceux de langue française, qui intéressent davantage la plupart de nos lecteurs. Il va de soi que les publications mentionnées ici ne sont pas, pour autant, recommandées toutes et à tous indistinctement.

Bibliographie générale.

1° Textes bibliques : Rud. KITTEL, *Biblia hebraica*, 1905, 1906 ; — Otto Fridolinus FRITZSCHE, *Libri apocryphi* (deutérocanoniques) *Veteris Testamenti græce*; *accedunt Libri Veteris Testamenti pseudepigraphi* (apocryphes) *selecti*, 1871 ; — A. CRAMPON, *La Sainte Bible, traduction d'après les textes originaux*, 1905 ; — E. KAUTZSCH, *Die Heilige Schrift des Alten Testaments übersetzt*, 2 vol., 1896 ; *Die Apocryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments*, 2 vol., 1900.

2° Encyclopédies et Revues : F. VIGOUROUX (avec le concours d'un grand nombre de collaborateurs), *Dictionnaire de la Bible contenant tous les noms de personnes, de lieux, de plantes, d'animaux,*

mentionnés dans les Saintes Écritures, les questions théologiques, archéologiques, scientifiques, critiques, relatives à l'Ancien et au Nouveau Testament, et des notices sur les commentateurs anciens et modernes, avec de nombreux renseignements bibliographiques (depuis 1898); — James HASTINGS, John A. SELBIE, A. B. DAVIDSON, S. D. DRIVER, H. B. SWETE, *A Dictionary of the Bible, dealing with its language, literature and contents, including the biblical theology*, 5 vol., 1898-1904. — T. K. CHEYNE and J. SUTHERLAND BLACK, *Encyclopædia Biblica, a Critical Dictionary of the literary, political and religious history, the archeology, geography and natural history of the Bible*, 4 vol., 1899; — HERZOG-HAUCK, *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, 3e édit., 1896-1910. — *Revue biblique internationale, publiée par l'École pratique d'études bibliques établie au couvent dominicain de Saint-Étienne de Jérusalem* (depuis 1892); — J. GOTTSBERGER et J. SICKENBERGER, *Biblische Zeitschrift* (depuis 1903). — Bernh. STADE, Karl MARTI, *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* (depuis 1881).

3° Introduction à l'Ancien Testament : F. VIGOUROUX, *Manuel Biblique, ou Cours d'Écriture Sainte à l'usage des Séminaires, Ancien Testament*, 12e éd., 1906; — Lucien GAUTIER, *Introduction à l'Ancien Testament*, 2 vol., 1906; — Rudolphus CORNELY, *Historica et Critica Introductio in V. T. Libros Sacros*, 3 vol., 1885, 1886, 1887; — F. E. GIGOT, *General Introduction to the Study of the Holy Scripture*, 1901; *Special Introduction to the Study of the Holy Scriptures*, 2 vol., 1901, 1906; — S. R. DRIVER, *An Introduction to the Literature of the Old Testament*, 7e édit., 1898; — Carl Heinrich CORNILL, *Einleitung in das Alte Testament*, 5e éd. 1905.

4° Commentaires : L.-Cl. FILLION, *La Sainte Bible* (texte latin et traduction française), *commentée d'après la Vulgate et les textes originaux*, 8 vol., 1888-1904; — R. CORNELY, J. KNABENBAUER, Fr. DE HUMMELAUER, *Cursus Scripturæ Sacræ*, 19 vol., 1886 sv.; — *Cambridge Bible for Schools and Colleges*, 1880-1911; — S. R. DRIVER, A. PLUMMER, C. A. BRIGGS, *The International Critical Commentary on the Holy Scriptures of the Old and New Testament* (depuis 1895); — D. W. NOWACK, *Hand-Kommentar zum Alten Testament in Verbindung mit anderen Fachgelehrten*, 1892-1901. — Karl MARTI, *Kurzer Handkommentar zum Alten Testament*, 1899 et sv.

5° Milieu israélite : Hugo GRESSMANN, *Altorientalische Texte und Bilder zum Alten Testament*, 2 vol., 1909; — Eberhard SCHRADER, (Dr H. Zimmern und Dr H. Winckler), *Die Keilenschriften und das Alte Testament*, 3e éd., 1903; — Alfred JEREMIAS, *Das Alte Testament im Lichte des Alten Orient*, 2e éd., 1906; — G. MASPERO, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique*, 3 vol., 1895; — J. BENZINGER, *Hebräische Archäologie*, 1894; — WILHELM NOWACK, *Lehrbuch der Hebräischer Archäologie*, 2 vol., 1894,

6° Histoire d'Israël : J.-B. PELT, *Histoire de l'Ancien Testament, d'après le manuel allemand du Dr Schöpfer*, 2 vol., 1897; — G. PIEPENBRING, *Histoire du peuple d'Israël*, 1898; — F. E. GIGOT,

Outlines of Jewish History from Abraham to Our Lord, 1897 ; — Dr Bernhard STADE, *Geschichte des Volkes Israel*, 2 vol., 1886-1888. — Carl H. CORNILL, *Geschichte des Volkes Israel von den altesten Zeiten bis zur Zerstörung Jerusalems durch die Römer*, 1898 ; — J. WELLHAUSEN, *Israelitische und jüdische Geschichte*, 1904 ; — D. HERMANN GUTHE, *Geschichte des Volkes Israels*, 1898 ; — Rud. KITTEL, *Geschichte des Volkes Israel*, 2e éd., 2e vol., 1909.

7° Religion d'Israël : A. LOISY, *La religion d'Israël*, 2e éd., 1908 ; — Dr Karl MARTI, *Geschichte der israelitischen Religion*, 3e éd., 1897 ; — J.-J. P. VALETON, *Die Israeliten*, dans P. D. CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE, *Lehrbuch der Religiongeschichte*, 2 vol., 2e éd., 1897 (traduction française, 1904).

8° Théologie de l'Ancien Testament : A. B. DAVIDSON, S. D. F. SALMOND, *The Theology of the Old Testament*, 1904 ; — B. STADE, *Biblische Theologie des Alten Testaments*, 1905 ; — Hermann SCHULTZ, *Alttestamentliche Theologie, Die Offenbarungsreligion auf ihrer Entwickelungsstufe*, 1896 ; — R. H. CHARLES, *A critical History of the Doctrine of a Future Life, in Israel, in Judaïsm and in Christianity*, 1899.

Bibliographie spéciale (1).

I. — Hugues VINCENT, *Canaan d'après l'exploration récente* (sur tout chap. VII, *Canaan dans l'histoire générale*), 1907 ; — P. DHORME, *Les pays bibliques aux temps d'El Amarna*, dans *Rev. bibl.*, 1909, p. 50-73, 342-367 ; *Les pays bibliques et l'Assyrie, ibid.*, 1910, p. 54-75, 178-189, 368-390, 503-520 ; — Wilhelm HERBT, *Die Hebräer Kanaan im Zeitalter der Hebräischen Wanderung und hebräische Staatengründungen*, 1906 ; — P. DHORME, *Hammourabi-Amraphel*, dans *Rev. bibl.*, 1908, p. 205-226 ; — SKINNER, *Genesis*, dans *Int. Crit. Comm.*, 1910. — — J. NIKEL, *Das Alte Testament im Lichte der altorientalischen Forschungen, I, Die biblische Urgeschichte*, 1909.

II. — M.-J. LAGRANGE, *Les sources du Pentateuque*, dans *Rev. bibl.*, 1898, p. 10-32 ; — Eug. MANGENOT, *L'authenticité mosaïque du Pentateuque*, 1907 ; — J. ESTLING-CARPENTER, G. HARFORD-BATTERSBY, *The Hexateuch according to the Revised Version, aranged in its constituent documents, by members of the Society of Historical Theolology, Oxford, edited with introduction, notes, marginal references and synoptical table*, 2 vol., 1900 ; — Raymond WEILL, *Le séjour des Israélites au désert et le Sinaï dans la relation primitive l'évolution du texte biblique et la tradition christiano-moderne*,

(1) On n'indique, en cette partie de la bibliographie, aucun des ouvrages ou articles qui doivent, à raison de leur matière même, figurer, soit dans les encyclopédies, soit dans les commentaires complets ou à peu près achevés.

1909 ; — M.-J. Lagrange, *Le Sinaï biblique*, dans *Rev. bibl.*, 1899, p. 369-392; *L'Itinéraire des Israélites du pays de Gessen aux bords du Jourdain, ibid.*, 1900, p. 63-86; *El et Yahvé, ibid.*, 1903, p. 362-386 ; *Encore le nom de Yahvé, ibid.*, 1907, p. 383-386 ; — Rich. Kraetzschmar, *Die Bundesvortellung im Alten Testament in ihrer geschichtlichen Entwickelung*, 1896 ; — Gray, *Numbers*, dans *Int. Crit. Comm.*, 1903 ; — J. Nikel, *Das Alte Testament...*, ii, *Moses und sein Werk*, 1910.

III. — Savignac, *La conquête de Jéricho* (Jos., vi, 1-20), dans *Rev. bibl.*, 1910, p. 36-53 ; — Louis Desnoyers, *David, roi et libérateur des Hébreux*, dans le *Bulletin de Littérature ecclésiastique, publié par l'Institut catholique de Toulouse*, 1911, p. 1-23 ; — H. Vincent, *La description du Temple de Salomon, notes exégétiques sur I Rois* vi, dans *Rev. bibl.*, 1907, p. 515-541 ;—M.-J. Lagrange, *Le livre des Juges*, 1903; — Moore, *Judges*, dans *Int. Crit. Comm.*, 1895; — P. Dhorme, *Les livres de Samuel*, 1910 ; — Smith, *Samuel*, dans *Int. Crit. Comm.*, 1899 ; — Curtiss, *Chronicles*, dans *Int. Crit. Comm.*, 1910 ; — M.-J. Lagrange, *Études sur les religions sémitiques*, 2e éd., 1905 ; — W. Robertson Smith, *Lectures on the Religion of the Semites*, 1894 ; — Karl Budde, *Religion of Israel to the Exile*, 1899; — M.-J. Lagrange, *L'ange de Jahvé*, dans *Rev. Bibl.*, 1903, p. 212-225; — P. Dhorme, *Le séjour des morts chez les Babyloniens et les Hébreux*, dans *Rev. bibl.*, 1907, p. 59-78; — A. von Hoonacker, *Le Sacerdoce lévitique dans la Loi et dans l'histoire des Hébreux*, 1899 ; — Wolf Wilhelm Grafen Baudissin, *Die Geschichte des alttestamentlichen Priesterthums*, 1889; — J. Nikel, *Das Alte Testament...*, iii, *Geschichte Israels von Josua bis zum Ende des Exils*, 1910.

IV-VI. — A. B. Davidson et J. A. Paterson, *Old Testament Prophecy*, 1904 ; — Bernh. Duhm, *Die Theologie der Propheten als Grundlage für die innere Entwicklungsgeschichte der israelitischen Religion*, 1875 ; — Friederich Giesebrecht, *Die Berufsbegabung der Alttestamentlichen Propheten*, 1897 ; — Julien Bœmer, *Die Alttestamentliche Unterbau des Reiches Gottes*, 1902; — W. Robertson Smith et T. K. Cheyne, *The Prophets of Israel und their place in history to the close of the eighth century B. C.*, 1897 ; — Paul Volz, *Die vorexilische Jahwe Prophetie*, 1897 ; — O. Procksch, *Geschichtsbetrachtung und geschichtliche Ueberlieferung bei den vorexilischen Propheten*, 1902; — A. van Hoonacker, *Les Douze petits prophètes traduits et commentés*, 1908; — J. Wellhausen, *Skizzen und Vorarbeiten*, 5e Heft: *Die Kleinen Propheten übersetzt mit Noten*, 1892; — J. Touzard, *Le livre d'Amos*, 1909 ; — Harper, *Amos and Hosea*, dans *Int. Crit. Comm.*, 1905 ; — Albert Condamin, *Le livre d'Isaïe, traduction critique avec notes et commentaires*, 1905; — T. K. Cheyne, *Introduction to the Book of Isaiah with an Appendix containing the undoubted portions of the two chief prophetic writers in a translation*, 1895; — Wilhelm Erbt, *Jeremia und seine Zeit, die Geschichte der letzten fünfzig Jahre des vorexilischen Juda*, 1902; — Bernh. Duhm, *Das Buch Habakuk, Text, Uebersetzung und*

Erklärung, 1906 ; — Driver, *Deuteronomy*, dans *Int. Crit. Comm.*, 1902 ; — Lucien Gautier, *La mission du prophète Ézéchiel*, 1891 ; — Condamin, *Le serviteur de Yahvé, un nouvel argument pour le sens individuel messianique*, dans *Rev. bibl.*, 1908, p. 162-181 ; — A. van Hoonacker, *Néhémie en l'an XX d'Artaxerxès I, Esdras en l'an VII d'Artaxerxès II, réponse à un mémoire de A. Kuenen*, 1892 ; *Nouvelles Études sur la Restauration juive après l'exil de Babylone*, 1896. — W. H. Kosters, A. Basedow, *Die Wiederherstellung Israels in der persischen Periode*, 1895 ; — Ed. Meyer, *Die Entstehung des Judenthums, eine historische Untersuchung*, 1896 ; — T. K. Cheyne, *Jewish Religious Life after the Exile*, 1898 ; — W. Robertson Smith, *The Old Testament in the Jewish Church*, 2e éd., 1902 ; — Ch. Foster Kent, *A History of the Jewish People during the Babylonian, Persian and Greeck Periods*, 3e éd., 1900 ; — J. Stevenson Riggs, *A History of the Jewish People during the Maccabean and Roman periods (including New Testament Times)*, 1901 ; — Tony André, *Le prophète Aggée, introduction critique et commentaire*, 1895. — M.-J. Lagrange, *Notes sur les prophéties messianiques des derniers prophètes*, dans *Rev. bibl.*, 1906, p. 67-83.

VII. — Zunz, *Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden, historisch entwickelt, ein Beitrag zur Alterthumskunde und biblischen Kritik zur Litteratur-und Religionsgeschichte*, 1892 ; — J. W. Rothestein, *Juden und Samaritäner, die Grundlegende Scheidung von Judenthum und Heidenthum, eine kritische Studie zum Buche Haggäi und zur jüdischen Geschichte im ersten nachexilischen Jahrhundert*, 1908 ; — Emm. Cosquin, *Le livre de Tobie et l'histoire du sage Ahikar*, dans *Rev. bibl.*, 1899, p. 50-82 ; *Encore l'histoire du sage Ahikar, vraies et fausses infiltrations d'«Ahikar» dans la Bible, ibid.*, p. 510-531 ; — Paton, *Esther*, dans *Int. Crit. Comm.*, 1909. — Briggs, *Psalms*, dans *Int. Crit. Comm.*, 1906, 1907 ; — M.-J. Lagrange, *Le Messianisme dans les Psaumes*, dans *Rev. bibl.*, 1905, p. 39-57, 188-202 ; — Toy, *Proverbs*, dans *Int. Crit. Comm.*, 1899. — J. Touzard, *L'original hébreu de l'Ecclésiastique*, dans *Rev. bibl.*, 1897, p. 271-282, 547-573 ; 1898, p. 33-38 ; *Nouveaux fragments hébreux de l'Ecclésiastique, ibid.*, 1900, p. 45-62, 325-363 ; — A. E. Cowley et Ad. Neubauer, *The Original Hebrew of a portion of Ecclesiasticus* (xxxix, 5-xlix, 11) *together with the early versions and an english translation followed by quotations from Ben Sira in rabbinical literature*, 1898 ; — S. Schechter et C. Taylor, *The Wisdom of Ben Sira, portions of Ecclesiasticus from the Cairo Genizah collection presented to the University of Cambridge by the editors*, 1899 ; — Israël Lévi, *L'Ecclésiastique ou la Sagesse de Jésus, fils de Sira, texte original hébreu, édité traduit et commenté*, 2 vol., 1898, 1901 ; — Barton, *Ecclesiastes*, dans *Int. Crit. Comm.*, 1909 ; — Condamin, *Études sur l'Ecclésiaste*, dans *Rev. bibl.*, 1899, p. 493-509 ; 1900, p. 30-44, 354-377 ; — M.-J. Lagrange, *Les Prophéties Messianiques de Daniel*, dans *Rev. bibl.*, 1904, p. 494-520 ; — Ch. H. Wright, *Daniel and his prophecies*, 1906 ; — F.-M. Lagrange, *Le Messianisme chez les Juifs (150 av. J.-C. à 200 ap. J.-C.)*, 1909 ; —

Hugo GRESSMANN, *Der Ursprung der Israelitischen-jüdischen Eschatologie*, 1905; — Ferd. WEBER (Franz Delitzsch, Georg. Schnedermann), *Jüdische Theologie auf Grund der Talmud und verwandter Schriften*, 1897 ; — F. MARTIN (L. Delaporte, J. Françon, A. Legris, J. Pressoir), *Le livre d'Hénoch traduit sur le texte éthiopien*, 1906; — W. R. MORFILL, R. H. CHARLES, *The Book of the Secrets of Enoch, translated from the Slavonic and edited with introduction, notes and indices*, 1896 ; — R. H. CHARLES, *The Book of Jubilees or the Little Genesis, translated from the Editor's ethiopic Text, edited with introduction, notes and indices*, 1902; — J. VITEAU, *Les Psaumes de Salomon, introduction, texte grec et traduction avec les principales variantes de la version syriaque*, par F. Martin, 1911; — P. JOUON, *Le Cantique des Cantiques, commentaire philologique et exégétique*, 1909 ; — H. B. SWETE, *An Introduction to the Old Testament in Greek*, 1900; *The Old Testament in Greek according to the Septuagint*, 3 vol., 1887 sv.; — D. Emil SCHÜRER, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, 3e éd., 1898, 1901; — HACKSPILL, *Études sur le milieu religieux et intellectuel contemporain du Nouveau Testament*, dans *Rev. Bibl.*, 1900, p. 564-577; 1901, p. 200-251, 377-384; 1902, p. 58-73; *L'angélologie juive à l'époque néo-testamentaire, ibid.*, 1902, p. 527-550.

J. TOUZARD.

CHAPITRE XII

LES ORIGINES CHRÉTIENNES (1)

Les origines chrétiennes et la critique. Les méthodes et les systèmes (1-4).

I. Que pouvons-nous savoir sur les origines du christianisme ?

1° L'existence historique de Jésus. — *Fragilité des raisons alléguées par ceux qui la nient* (5-6). — *Impossibilité d'expliquer le christianisme sans le Christ* (7). — *Les témoignages païens et chrétiens en faveur de l'existence de Jésus* (8-9).

2° Valeur historique des sources chrétiennes de l'histoire évangélique et apostolique. — *Témoignages en dehors du Nouveau Testament* (10). — *Le canon du Nouveau Testament* (11). — *Les épîtres de saint Paul* (12). — *Les Actes des Apôtres* (13). — *Les évangiles synoptiques* (14-15). — *Le quatrième évangile* (16). — *Les faits miraculeux et la critique historique. Attitude de l'historien catholique par rapport aux miracles évangéliques* (17). — *Résumé et conclusion* (18).

II. L'enseignement de Jésus.

Remarques préliminaires (19).

1° Le royaume de Dieu. — *Deux théories opposées sur la nature du royaume de Dieu : le royaume eschatologique et le royaume intérieur* (20). — *Exagération de ces deux théories. Esquisse d'une solution intermédiaire* (21). — *Les conditions de l'admission dans le royaume : l'universalisme et l'intériorité de l'Évangile* (22). — *La paternité de Dieu et ses conséquences : relations des hommes avec Dieu et des hommes entre eux* (23).

2° La personne et l'œuvre de Jésus. — *Dans quel sens Jésus s'est donné pour le Messie* (24). — *La filiation divine de Jésus. Le mystère de sa personnalité* (25). — *La mission rédemptrice de Jésus* (26). — *La fondation de la société chrétienne* (27).

(1) Cette étude a été lue et approuvée par MM. Lesêtre et Mangenot. J.B.

3° L'Évangile en face de l'hellénisme et du judaïsme. — *La morale évangélique et la philosophie grecque* (28). — *L'Évangile et la piété juive. Monothéisme chrétien et monothéisme juif. Jésus et la Loi. Jésus et l'enseignement des rabbins. Jésus et les Esséniens* (29). — *L'Évangile et le messianisme juif. Conclusion sur l'originalité de l'Évangile* (30).

III. L'Église naissante.

La prédication chrétienne primitive (31). — *La foi au Christ : ses formules et ses manifestations* (32). — *L'espérance du retour du Christ* (33). — *La fraternité chrétienne* (34). — *Les dons spirituels et l'autorité apostolique* (35). — *L'Église primitive et le judaïsme* (36).

IV. Saint Paul.

Caractères généraux de la doctrine et de l'œuvre de saint Paul (37). —

1° Les idées fondamentales de la théologie de saint Paul. — *Jésus unique Sauveur : le salut par la foi, indépendamment des œuvres de la Loi. La rénovation du monde par le Christ* (38). — *Christologie de saint Paul : le Christ préexistant. Le Christ glorifié* (39). — *La vie chrétienne* (40). — *L'Église et les sacrements* (41).

2° La théologie de saint Paul et l'Évangile. — *Contraste apparent. Impossibilité d'une opposition entre la doctrine de saint Paul et l'enseignement des Douze* (42). — *Comment la doctrine de saint Paul se rattache à la personne et à l'enseignement de Jésus* (43).

3° Saint Paul et le judaïsme. — *Ce qu'il doit à l'Ancien Testament et à la doctrine religieuse du judaïsme* (44). — *La christologie paulinienne et le messianisme juif* (45).

4° Saint Paul et le syncrétisme gréco-oriental. — *Analogies apparentes* (46). — *Discussion de ces analogies. La théologie de saint Paul ne doit au mysticisme païen aucun de ses éléments essentiels* (47).

V. Saint Jean et la fin de l'âge apostolique.

Les divers courants de la pensée chrétienne dans le dernier tiers du 1er *siècle* (48). — *Les premières hérésies* (49). — *La doctrine de saint Jean* (50). — *Le Logos johannique et la théologie alexandrine* (51). — *L'organisation de l'Église. Le développement de la hiérarchie* (52). — *Conclusion* (53).

1. Dans l'histoire de toute religion, la période des origines est toujours la plus obscure, et le christianisme ne fait pas exception à cette loi, bien que ses commencements appartiennent à une époque sur laquelle des documents de tous genres jettent une lumière assez abondante. Depuis un siècle surtout, la critique indépendante a remis en question

presque toutes les données traditionnelles sur les origines chrétiennes, sans réussir d'ailleurs à formuler une théorie d'ensemble qui se soit imposée de façon à peu près générale, ni même à fixer aux recherches une orientation unique. On ne cesse de soulever des questions nouvelles, ou du moins on pose sous un nouveau jour les problèmes anciens. Il est donc assez difficile de déterminer quelles sont actuellement les positions de la critique : aussi bien suffit-il, au début de cette étude, de signaler les principales méthodes qu'on applique aujourd'hui au problème des origines chrétiennes, et les idées générales qui caractérisent les systèmes les plus importants.

2. Beaucoup d'exégètes et d'historiens, dont la méthode se rattache assez directement à celle de Baur (1), limitent délibérément le champ de leurs études au Nouveau Testament considéré en lui-même ; ils cherchent à découvrir le secret de la rédaction souvent complexe des divers livres qui le composent, à y séparer les éléments primitifs des éléments secondaires et surajoutés, à retracer enfin, d'après ces livres mêmes, l'histoire du développement de la pensée chrétienne, par la séparation des différentes couches de tradition qu'on y peut distinguer.

A cette méthode historico-littéraire d'autres critiques en préfèrent une différente, dont Strauss (2) peut être considéré comme l'initiateur. Ils ne s'attardent point à une analyse minutieuse du Nouveau Testament, mais, partant de cette idée que le christianisme doit s'expliquer dans une très large mesure par l'influence du milieu social et religieux où il a pris naissance, ils s'attachent à confronter l'Évangile avec les diverses religions et philosophies auxquelles il a pu faire des emprunts, tentent de l'interpréter à l'aide des données similaires qu'on peut rencontrer ailleurs, et pensent ainsi découvrir dans le judaïsme d'abord, mais

(1) Ferdinand-Christian Baur (1792-1860) fut le chef de ce qu'on a appelé l'École de Tubingue. Son premier grand ouvrage : *Paulus der Apostel Jesu Christi*, parut en 1845.

(2) David-Frédéric Strauss (1808-1874). Sa première « Vie de Jésus » parut en 1835. En 1864 il publia une « Vie de Jésus pour le peuple allemand ». Il est le fondateur de la théorie *mythique* des origines chrétiennes.

plus encore dans l'hellénisme et les religions orientales, les sources multiples du fleuve chrétien.

Ces deux méthodes ne sont pas exclusives l'une de l'autre, et elles peuvent être employées concurremment. C'est cependant de la méthode historico-comparative plus que de la critique purement littéraire du Nouveau Testament qu'on semble attendre aujourd'hui de nouveaux progrès dans la connaissance des origines chrétiennes (1).

3. Il n'est pas facile de ramener à un petit nombre de types définis les divers systèmes historiques édifiés par les critiques « libéraux », à l'aide de l'une ou l'autre de ces méthodes, en vue d'expliquer l'origine du christianisme. Si tous ces systèmes s'accordent en effet pour bannir de l'histoire tout fait miraculeux et toute intervention surnaturelle, s'ils supposent tous qu'on ne peut ajouter une foi entière aux récits évangéliques, que, en particulier, la figure du Sauveur a été fortement idéalisée par la tradition chrétienne, de sorte que « le Christ de la foi » ne représente nullement « le Jésus historique », les divergences commencent dès qu'il s'agit de déterminer les éléments essentiels du christianisme primitif, et de préciser la part des différents facteurs qui ont influé sur le développement des croyances et des institutions dans l'Église naissante.

On peut cependant signaler deux tendances principales. Les uns, continuant à mettre le christianisme à part et au-dessus de toutes les religions, considèrent Jésus comme un génie religieux incomparable, dont la doctrine morale, malgré certaines imperfections inséparables de l'époque et du milieu où il vivait, vaut pour tous les temps. C'est le rôle de la critique de retrouver l'Évangile authentique de

(1) Sans vouloir dresser une liste des critiques contemporains qui ont pratiqué plus spécialement l'une ou l'autre méthode, on peut citer en Allemagne, comme se rattachant à la méthode historico-littéraire, MM. H. Holtzmann, A. Harnack, Jülicher, B. Weiss, J. Weiss, et, parmi les représentants les plus en vue de la méthode comparative (*religionsgeschichtlich*), MM. Bousset et Gunkel, sans parler des *panbabylonistes*, disciples de H. Winckler : MM. Jensen, Jeremias, Zimmern. En France, M. Loisy doit être rattaché plutôt au premier groupe de critiques, tandis que M. S. Reinach est, on le sait, un partisan déterminé de la méthode comparative.

Jésus sous les déformations et les surcharges qui, dès l'âge apostolique, en ont altéré l'admirable simplicité. On n'est point d'accord d'ailleurs sur l'élément essentiel qui constitue le christianisme : pour les uns par exemple, c'est la foi à la paternité divine qui fait le fond de l'Évangile (A. Harnack) ; tandis que d'autres (J. Weiss, Loisy), dégageant moins du judaïsme la personnalité de Jésus qu'ils rattachent aux prophètes de l'Ancien Testament, trouvent la caractéristique du christianisme dans le messianisme *eschatologique* (1), forme particulière de l'aspiration confiante vers un règne de félicité dans la justice et dans l'amour. Malgré ces divergences, tous proclament l'originalité, au moins relative, de l'enseignement de Jésus et la grandeur de sa personnalité, sans laquelle le christianisme n'existerait pas.

A la tendance opposée, qui d'ailleurs se relie à la précédente par beaucoup d'intermédiaires, on peut rattacher tous ceux qui minimisent l'élément original de l'Évangile, qui considèrent le christianisme purement comme un *syncrétisme*, où sont venues s'amalgamer des idées et des pratiques empruntées soit au judaïsme, soit à l'hellénisme, soit enfin à ces religions orientales qui, au début de l'ère chrétienne, s'étaient fait une si grande place, à côté des anciens cultes nationaux, dans le monde gréco-romain. Le Christ des évangiles, bien loin d'être le fondateur du christianisme, serait une création de l'idée et du sentiment chrétiens. Le véritable Jésus n'aurait eu qu'un rôle assez effacé, et sa physionomie réelle ne pourrait être dégagée que d'une façon très incomplète du revêtement mythologique dont la tradition évangélique l'aurait recouverte.

4. La science « libérale » n'a pas été seule cependant à profiter des lumières nouvelles jetées sur les origines chrétiennes par la critique historique et par une connaissance plus précise du milieu intellectuel et religieux où le christianisme a pris naissance. A côté des critiques qui posent pour principe fondamental de l'histoire l'exclusion du surnaturel, il en est d'autres, non seulement parmi les

(1) On désigne sous le nom d'*eschatologie* l'ensemble des idées et croyances relatives à la fin des temps.

catholiques, mais aussi parmi les protestants orthodoxes et les anglicans (1), qui sont demeurés attachés aux croyances chrétiennes : leur foi ne les a pas empêchés d'apporter à l'étude du christianisme primitif un esprit vraiment scientifique, et c'est à une mise au point, non à un bouleversement des conceptions traditionnelles, que leurs travaux ont abouti.

Dans l'étude qui va suivre, on se propose d'exposer les résultats acquis de ces recherches, et, sur les points qui sont encore controversés, de présenter les vues qui paraissent le mieux concilier les divers aspects de ces difficiles problèmes. On étudiera donc le développement du christianisme depuis la prédication de Jésus jusqu'à la fin de l'âge apostolique. Mais une question préalable se pose : quelle est la valeur historique des documents que nous possédons sur les origines chrétiennes, et peuvent-ils nous fournir des données certaines sur la personne et l'enseignement de Jésus, sur les croyances, les mœurs et l'organisation de l'Église primitive ?

I

Que pouvons-nous savoir sur les origines du christianisme ?

5. Avant toute discussion sur la valeur des sources de l'histoire évangélique, il est un point qu'on peut affirmer avec certitude : c'est l'existence de Jésus, et il n'y aurait même pas lieu d'en donner les preuves, si l'étrange théorie qui fait du Christ un personnage purement mythique n'avait été reprise récemment et bruyamment propagée en Angleterre et surtout en Allemagne (2). Tous les critiques sérieux, même les plus hardis et les plus disposés à diminuer l'originalité du christianisme, ont d'ailleurs protesté contre

(1) Parmi ces savants orthodoxes contemporains, il faut au moins citer en Allemagne M. Th. Zahn, et en Angleterre MM. Sanday et Swete.

(2) Pour l'histoire de ce mouvement et la bibliographie des principales études qui s'y rapportent, cf. Fillion, *La lutte pour l'existence du Christ* (*Revue du Clergé français*, 15 novembre 1910).

cette thèse ultra-radicale. Ils lui reprochent très justement de ne reposer que sur des raisons extrêmement fragiles, de rendre impossible une explication satisfaisante de la formation du christianisme, enfin de détruire logiquement toute certitude historique en refusant créance aux témoignages les plus sûrs.

6. Les divers systèmes par lesquels on a tenté d'étayer la négation de l'existence de Jésus et d'expliquer comment se serait formé le mythe du Christ ne reposent d'abord que sur des hypothèses peu fondées. On a prétendu par exemple (1) que, bien avant l'ère chrétienne, certaines sectes juives rendaient un culte à un être divin qui portait le nom de Jésus, et que ce culte combiné avec des éléments empruntés aux mythologies orientales rend compte suffisamment de l'origine du christianisme : mais cette supposition n'a d'autre base que l'interprétation fantaisiste de quelques textes, qui, entendus dans leur sens naturel, n'apportent aucun appui à cette théorie aventureuse. D'autre part, on s'est efforcé d'établir de nombreux rapprochements entre le christianisme et les autres religions, et on croit pouvoir conclure que non seulement toutes les croyances et institutions chrétiennes qui ne viennent pas du judaïsme sont des emprunts aux cultes païens et aux systèmes philosophiques de la Grèce, mais que tous les traits de l'histoire évangélique, depuis la naissance miraculeuse jusqu'à la Passion et à la Résurrection, sont ou bien calqués sur des épisodes et des prophéties de l'Ancien Testament (système de Strauss), ou bien puisés dans le fonds commun des mythologies orientales. Mais ces rapprochements sont le plus souvent forcés et n'autorisent pas de telles conclusions. Quand par exemple on examine de près la prétendue ressemblance signalée par M. S. Reinach, après Frazer, entre l'épisode de la flagellation et du couronnement d'épines et les rites usités à la fête babylonienne des *Sacées*, on reconnaît bientôt qu'il n'y a guère de rapports entre le récit évangélique et la cérémonie païenne, et qu'on n'en peut tirer aucun argument sérieux contre la réalité de la

(1) W. R. Smith, *Der vorchristliche Jesus*, Giessen, 1906. A. Drews, *Die Christusmythe*, Iéna, 1909.

Passion. Il y a encore plus de fantaisie dans la thèse paradoxale de l'assyriologue Jensen d'après lequel l'histoire de Jésus ne serait qu'une transposition de l'histoire de Gilgamech, le héros légendaire de l'épopée babylonienne. On est allé chercher des analogies jusque dans le bouddhisme, et dans plusieurs traits des premiers chapitres de saint Luc en particulier on a cru reconnaître des emprunts à la légende de Bouddha. Mais on insiste surtout sur les rapprochements entre le christianisme et cette sorte de religion syncrétiste où s'étaient fusionnés des courants divers issus principalement de Perse et d'Égypte, et qui était largement répandue au commencement de l'ère chrétienne dans le monde gréco-romain. On signale spécialement le mythe d'un Dieu Sauveur, mourant et ressuscitant pour le salut de ses fidèles, qui aurait fait le fond du culte d'Attis, d'Adonis et d'Osiris, et qui, pense-t-on, aurait fourni l'idée fondamentale du christianisme (1).

Ces rapprochements, et beaucoup d'autres du même genre, sont sujets à de fortes objections. D'abord il règne dans certains cas, particulièrement en ce qui concerne les documents religieux de la Perse, des incertitudes de chronologie, qui, à supposer qu'il y ait eu vraiment emprunt d'une religion à l'autre, ne permettent pas d'affirmer que l'original soit toujours du côté de la religion non chrétienne. De plus, le véritable sens des mythes orientaux reste souvent assez obscur, et il arrive qu'en cherchant des analogies on incline plus ou moins inconsciemment les données fournies par les documents dans le sens d'une ressemblance plus grande avec le christianisme. Enfin le défaut principal de la méthode comparative, telle que l'emploient certains historiens des religions, c'est que, tandis qu'on relève tous les points de contact, même les plus futiles, on laisse dans l'ombre des dissemblances beaucoup plus importantes ; c'est surtout que, au lieu de faire porter la comparaison sur le fond des idées ou des récits, ce qui

(1) Cette hypothèse a paru séduisante même à des critiques trop sérieux pour contester l'existence historique de Jésus, tels que MM. Gunkel, Pfleiderer, Gressmann. Cf. Brueckner, *Der sterbende und auferstehende Gottheiland in den orientalischen Religionen und ihr Verhältnis zum Christentum*, Tübingen, 1908.

mettrait souvent en évidence, sous des analogies extérieures, la divergence fondamentale des doctrines, on s'attache à des détails parfois bien peu significatifs. C'est ainsi que les mythes d'Attis et d'Adonis n'étaient au fond que des symboles de la résurrection de la nature au printemps, et leur signification était par conséquent fort éloignée du sens purement religieux de la mort et de la résurrection du Christ.

7. Ces considérations, qui s'appliquent dans une certaine mesure à tous les essais d'interprétation du christianisme par l'influence des mythologies orientales, enlèvent toute base positive à la thèse de la non-existence de Jésus. D'ailleurs toute théorie qui tente d'expliquer le christianisme sans le Christ se heurte nécessairement à de véritables impossibilités. On constate en effet dans le christianisme, dès le début, un élément original, qui ne peut venir du milieu ambiant, et qui ne peut avoir sa source que dans la personnalité de Jésus. A supposer même, ce qui n'est pas, que le christianisme soit simplement une synthèse du messianisme juif et des cultes orientaux, une personnalité puissante pouvait seule fournir la force d'attraction et de liaison capable de faire cristalliser autour d'un même noyau tant d'éléments divers, tous ces mythes épars dans le monde gréco-romain, dont l'ensemble chaotique ne pouvait se résoudre de lui-même en unité et harmonie. Si bien que de la seule existence du christianisme on devrait conclure à l'existence personnelle de son fondateur, alors même qu'il n'y aurait pas une solide tradition historique pour l'attester.

8. Mais cette tradition existe, et l'on ne peut nier l'existence de Jésus qu'en rejetant arbitrairement les témoignages les plus indiscutables. Ces témoignages sont presque exclusivement, il est vrai, des témoignages chrétiens. On a même cru pouvoir tirer argument contre l'existence de Jésus du silence que gardent à son sujet les écrivains profanes contemporains. Mais ce silence n'a rien qui puisse étonner, si l'on songe d'une part aux circonstances dans lesquelles est né et s'est propagé le christianisme, et d'autre part au petit nombre des documents profanes du Ier siècle actuellement existants, dans lesquels on devrait s'attendre à trouver quelque allusion à l'histoire de Jésus. Que par exemple Philon, le grand philosophe juif d'Alexandrie,

ne dise rien du Christ, on ne peut en être bien surpris, car il était trop profondément hellénisé pour s'intéresser beaucoup à ce qui se passait à Jérusalem, et il mourut vers 40, avant que le christianisme eût pénétré sérieusement dans le monde grec. Le silence de l'historien juif Flavius Josèphe au sujet de Jésus n'est pas aussi absolu. Le texte actuel de ses *Antiquités juives* contient même toute une notice sur le Christ, mais il est à peu près certain que ce passage est, au moins en partie, une interpolation chrétienne. Il ne serait pas très surprenant d'ailleurs que Josèphe n'ait rien dit du christianisme. En effet, après la ruine de Jérusalem, les Juifs, qui ne pouvaient plus persécuter les chrétiens, paraissent avoir voulu systématiquement les ignorer. De plus Josèphe, qui se proposait dans son ouvrage de concilier aux Juifs la sympathie des Romains, a pris soin de dissimuler autant que possible les manifestations du messianisme juif : ne serait-ce pas là une des raisons qui ont pu l'engager à ne presque pas parler de Jésus, dont la prédication avait un caractère nettement messianique, si différent d'ailleurs que fût le messianisme chrétien d'un mouvement nationaliste ? — Chez les écrivains latins, ce n'est qu'au commencement du IIe siècle qu'on trouve quelques allusions, et encore assez vagues, au christianisme et à Jésus. C'est Pline le Jeune indiquant, dans sa lettre célèbre à Trajan, que les chrétiens rendent un culte à *Christus* comme à un dieu. C'est Suétone attribuant certains troubles dans la juiverie de Rome à l'instigation de *Chrestus*, déformation sans doute du nom de Christ, pris par l'historien pour celui d'un agitateur juif. C'est enfin Tacite notant, avec précision cette fois, que le nom des chrétiens vient de *Christus* qui, sous Tibère, fut livré au supplice par le procurateur Ponce-Pilate. Ces témoignages sont trop vagues et trop tardifs pour pouvoir être opposés comme des arguments définitifs aux adversaires de l'existence de Jésus. Mais en tous cas la propagation du christianisme à Rome fut assez lente et assez obscure pour qu'on ne puisse s'étonner qu'il y ait été connu si tard et d'une façon si vague. On serait même en droit de faire état du témoignage de Tacite, dont la précision suppose une information sérieuse, et de l'opposer à ceux

qui affirment à la légère le caractère mythique du récit évangélique de la mort de Jésus.

9. Restent les témoignages chrétiens. Et d'abord celui de saint Paul : on ne peut l'éluder qu'en soutenant (A. Drews) contre toute évidence que l'Apôtre n'a pas connu de Jésus historique et que le Jésus dont il parle est ce Dieu-Jésus qu'on suppose avoir été honoré avant l'ère chrétienne par certaines sectes juives, ou en niant (Van Manen et l'école hollandaise) l'authenticité de toutes les épîtres attribuées à saint Paul, fantaisie critique qui n'a rencontré de succès auprès d'aucun savant sérieux. Quant aux évangiles, leur valeur historique reste sans doute discutée : qu'on en réduise cependant autant qu'on voudra le fond solide en leur appliquant la critique la plus radicale, il n'en reste pas moins que de leur ensemble se dégage une figure trop personnelle pour être la création du travail collectif de l'imagination populaire. Il y a des traits, il y a des paroles qu'on n'invente pas. Attribuer aux évangiles un caractère purement mythique, c'est donc ébranler le fondement de toute certitude historique, et quiconque nie l'existence de Jésus devrait logiquement renoncer à savoir quoi que ce soit sur un personnage quelconque de l'antiquité.

10. Pour préciser maintenant dans quelle mesure nous pouvons connaître Jésus et le christianisme primitif, il est nécessaire d'examiner de plus près la valeur historique des documents chrétiens qui nous renseignent sur la vie du Christ et sur l'âge apostolique.

Il n'y a presque rien à tirer des écrits apocryphes : évangiles ou Actes d'apôtres, dont la rédaction est généralement beaucoup postérieure au Ier siècle, qui ont été composés le plus souvent en vue de propager des doctrines hérétiques et qui ne paraissent contenir à peu près aucune tradition proprement historique. Nous possédons encore quelques fragments, de date incertaine mais sans doute très ancienne, ayant fait partie d'évangiles dont le texte complet est actuellement perdu, et aussi un nombre assez considérable de *Logia*, c'est-à-dire de maximes isolées, attribuées au Christ, qui nous sont parvenues, soit sous forme de citations dans les anciens auteurs ecclésiastiques (on les a réunies sous le nom d'*Agrapha*), soit dans des

recueils dont on a retrouvé des fragments (*Logia* découverts à Benhesa, en Égypte ; (1)) mais ces fragments et ces sentences sont d'authenticité très douteuse, et n'ajoutent à peu près rien d'ailleurs aux données fournies par le Nouveau Testament. La littérature chrétienne du Ier siècle ne compte donc, en dehors du Nouveau Testament, que deux écrits d'une certaine étendue : l'épître de saint Clément de Rome aux Corinthiens, qui se place entre 90 et 100 et qui appartient plutôt à la période post-apostolique, et la *Didachè* ou *Doctrine des Apôtres*, sorte de catéchisme très ancien qui fournit des renseignements précieux sur la vie des premières communautés chrétiennes (2).

11. On n'a pas à dire ici comment s'est constituée la collection des livres du Nouveau Testament et d'après quels principes a été fixé le *Canon* ecclésiastique, c'est-à-dire le catalogue des Livres saints. Il suffit de noter que, si la liste des livres canoniques a été déterminée par l'usage longtemps avant toute décision officielle, s'il y a eu quelques hésitations dans certaines Églises au sujet de l'admission de tel ou tel écrit, l'ensemble du Canon du Nouveau Testament fut arrêté à une date très ancienne : la collection des évangiles en particulier avait pris, semble-t-il, sa forme définitive dès le milieu du IIe siècle. Le principe qui guida les diverses Églises dans la constitution de leur Canon fut sans doute l'autorité exceptionnelle attribuée à tout ce qui émanait des apôtres, témoins de la vie du Christ et dépositaires de son enseignement : on admettait comme livres officiels ceux qui se présentaient comme écrits par les apôtres ou du moins garantis par eux, et c'est ainsi que s'est formé le Nouveau Testament. Le caractère canonique de ces livres en garantit donc la valeur théologique comme sources de la croyance chrétienne. Il

(1) On trouvera le texte et un commentaire de ces *Logia* par Mgr Batiffol dans la *Revue biblique*, 1897, p. 501-515 ; 1904, p. 481-493.

(2) On y pourrait ajouter le très ancien recueil de cantiques récemment découvert, qui porte le nom d'*Odes de Salomon*, s'il était prouvé qu'on eût affaire non à un recueil juif avec des interpolations chrétiennes (hypothèse de Harnack), mais à une œuvre intégralement chrétienne. Quoi qu'il en soit d'ailleurs, ce document est très précieux pour la connaissance du christianisme primitif.

ne suffirait pas, pour qui se place au seul point de vue de l'histoire, à leur assurer une valeur documentaire absolue : avant de les utiliser, l'historien catholique doit donc, lui aussi, examiner les garanties de valeur humaine qu'offre leur témoignage.

12. La partie du Nouveau Testament qui nous renseigne sur les croyances, le culte et l'organisation des premières communautés chrétiennes comprend les Actes des Apôtres, les quatorze épîtres attribuées à saint Paul, les épîtres catholiques (deux attribuées à saint Pierre, une à saint Jacques, une à saint Jude, trois à saint Jean) et l'Apocalypse. L'authenticité de plusieurs de ces écrits a été et est encore contestée par beaucoup de critiques. Il n'est pas toujours nécessaire d'ailleurs de l'avoir établie pour pouvoir utiliser les données contenues dans ces livres. Que l'Apocalypse soit ou non du même auteur que le quatrième évangile, que cet auteur soit ou non l'apôtre saint Jean, cela certes n'est pas indifférent : cependant, puisqu'il est reconnu que ce livre a été écrit avant la fin du Ier siècle, on est fondé à y chercher des renseignements sur l'état d'esprit des chrétiens de cette époque. On en peut dire autant des épîtres catholiques. L'authenticité des épîtres attribuées à saint Paul a des conséquences plus importantes, car, si elles émanent vraiment de l'apôtre, elles sont les monuments les plus anciens de la littérature chrétienne. Heureusement la plupart de ces épîtres, et précisément les plus considérables, présentent un tel caractère que leur authenticité est incontestable, et, pour ainsi dire, incontestée, car il n'y a pas lieu de tenir compte des fantaisies ultra-radicales d'un petit nombre de critiques sans autorité. Depuis Baur qui ne reconnaissait comme pauliniennes que les quatre grandes épîtres (aux Romains, aux Galates, deux aux Corinthiens), les critiques sont même devenus plus favorables à cette partie du Nouveau Testament. Aujourd'hui ils tiennent pour très probable l'authenticité de la première épître aux Thessaloniciens, des épîtres aux Colossiens, aux Philippiens et à Philémon. Quant à l'épître aux Éphésiens et à la deuxième épître aux Thessaloniciens, ceux qui en contestent l'authenticité reconnaissent pourtant qu'on ne peut alléguer contre elles de raisons décisives.

Restent d'une part les épîtres pastorales (une à Tite, deux à Timothée) dont les critiques libéraux placent généralement la rédaction au début du IIe siècle, encore que plusieurs croient y retrouver au moins quelques fragments authentiques de saint Paul, et d'autre part l'épître aux Hébreux, dont l'attribution traditionnelle est beaucoup moins ferme, et dans laquelle on tend de plus en plus à voir l'œuvre d'un disciple de l'Apôtre, tout imprégné d'ailleurs de son enseignement.

Suivant la chronologie la plus universellement adoptée, les épîtres aux Thessaloniciens sont les plus anciennes (51-52). Les grandes épîtres ont été écrites entre 55 et 59. Puis viennent les épîtres de la captivité (Colossiens, Éphésiens, Philippiens, Philémon) qui datent des années 62-63. Enfin les Pastorales, si on les tient pour authentiques, doivent avoir été écrites tout à fait à la fin de la vie de saint Paul, vers 66. Par l'époque de leur composition comme par la richesse de leur contenu, les épîtres pauliniennes constituent donc pour l'étude du christianisme primitif des documents de premier ordre. On ne doit pas s'attendre cependant à y rencontrer des allusions à tous les événements marquants de la période apostolique, non plus qu'un exposé complet et systématique de la doctrine de saint Paul. Ce ne sont point en effet, à l'exception de l'épître aux Hébreux qui est un peu à part, des traités dogmatiques sous forme d'épîtres. Ce sont en somme — même l'épître aux Romains, quoiqu'elle soit presque tout entière consacrée au développement d'une thèse doctrinale — de véritables lettres, adressées à des groupes chrétiens déterminés, inspirées par les circonstances, et où l'apôtre insiste de préférence sur certains aspects de son enseignement spécialement adaptés aux besoins des Églises auxquelles il écrivait. Elles nous renseignent donc sur ce qu'il y avait de plus personnel dans la doctrine et dans la méthode d'évangélisation de saint Paul, plutôt que sur les données fondamentales qui constituaient le fonds commun de la prédication chrétienne primitive.

13. La tradition ecclésiastique attribue les Actes des Apôtres, ainsi que le troisième évangile, au médecin Luc, disciple et compagnon de saint Paul. La critique contempo-

raine semble devenir plus favorable à ce livre. L'authenticité et la valeur historique en ont été très contestées depuis Baur qui y voyait un écrit tendancieux, composé au IIe siècle en vue de concilier les tendances opposées qui, d'après lui, se seraient heurtées dans l'Église à l'âge apostolique. Mais on a noté d'abord qu'une partie au moins du livre a dû être écrite par un témoin oculaire des évènements : ce sont les passages où le narrateur parle à la première personne du pluriel ; leur ensemble forme pour ainsi dire le journal de voyage d'un compagnon de saint Paul, qui, suivant toutes probabilités, est saint Luc. On peut supposer, il est vrai, et c'est l'opinion encore la plus commune parmi les critiques, que le rédacteur des Actes, écrivant à la fin du Ier siècle, a simplement inséré dans son récit ces fragments authentiques de saint Luc. Mais d'autres (M. Harnack en particulier), frappés de l'unité de plan et de style du livre, sont revenus à l'attribution traditionnelle qui assure à toute la seconde partie des Actes la valeur d'un témoignage direct, émanant d'un écrivain contemporain des faits qu'il raconte, et particulièrement bien placé pour les connaître en raison de ses relations avec saint Paul. Quant à la première partie, qui raconte les commencements de l'Église à Jérusalem, il est facile de reconnaître que l'auteur a utilisé des documents plus anciens, d'origine palestinienne. Il en résulte que les Actes dans leur ensemble se présentent avec de sérieuses garanties d'historicité. Ce n'est point, si l'on veut, une histoire, au sens strict et moderne du mot, car l'auteur écrivait en vue de l'édification et avec une intention apologétique ; on ne doit pas s'attendre par conséquent à y trouver un récit complet et rigoureusement ordonné des évènements, bien qu'on y remarque un réel souci de la composition littéraire, ni dans les discours qu'il rapporte la reproduction littérale des paroles des apôtres, encore que, entre les discours de saint Paul et ceux de saint Pierre, il y ait des différences significatives de fond et de forme qui témoignent en faveur de leur authenticité et ne permettent pas d'y voir de simples fictions littéraires. Quoi qu'il en soit, ce livre constitue une source précieuse d'informations pour l'histoire du christianisme primitif.

14. Les évangiles canoniques forment deux groupes :

les trois premiers, qui portent respectivement les noms de saint Matthieu, de saint Marc et de saint Luc, sont désignés sous le nom général d'évangiles *synoptiques*, tandis que le quatrième, attribué par la tradition à l'apôtre saint Jean, présente un caractère spécial et doit être étudié à part.

Il est probable que l'Évangile demeura à l'état oral pendant assez longtemps : les apôtres prêchaient, disant ce qu'ils avaient vu et entendu au temps où Jésus était au milieu d'eux, et on se transmettait de bouche en bouche leurs souvenirs. Plus tard on sentit le besoin de fixer par écrit ce témoignage des apôtres, et il dut se former ainsi divers recueils de paroles de Jésus et d'épisodes de sa vie : saint Luc y fait allusion au début du troisième évangile. D'après la tradition ecclésiastique, le plus ancien de ces recueils évangéliques qui nous soit parvenu, est celui que saint Matthieu écrivit en araméen, et dont notre premier évangile grec est une traduction identique, quant à la substance, à l'œuvre originale de l'apôtre. Saint Marc composa ensuite son évangile en s'appuyant principalement sur les souvenirs de saint Pierre. Les évangiles de saint Matthieu et de saint Marc furent enfin utilisés par saint Luc, qui les compléta au moyen de traditions particulières.

Les critiques contemporains donnent en général au problème de l'origine et des rapports mutuels des Synoptiques des solutions plus compliquées. Ils admettent pour la plupart que nos trois premiers évangiles sont le résultat d'une assez longue élaboration, qu'ils reposent non seulement sur la tradition orale, mais sur des documents écrits, reproduits et combinés plus ou moins librement par chacun des évangélistes selon son but particulier. Sur le nombre et la nature de ces documents, sur la façon dont les rédacteurs des évangiles les auraient utilisés, il y a entre les critiques de nombreuses divergences. La théorie la plus répandue est la théorie dite des deux sources. D'après les tenants de cette hypothèse, l'évangile de saint Marc, ou un écrit assez analogue, serait le plus ancien des Synoptiques. Cet évangile et un recueil araméen composé surtout de paroles de Jésus (*Logia*) auraient été les deux documents principaux qu'auraient utilisés séparément saint Luc et le rédacteur grec de notre premier évangile.

Sans entrer dans la discussion de ces hypothèses, le seul point qu'il importe de noter au point de vue de la valeur historique des évangiles, c'est que si, d'après la plupart des critiques, nos trois premiers évangiles datent de la période 60-90, ils reproduisent substantiellement une tradition plus ancienne, d'origine palestinienne, si bien que M. Harnack a pu écrire : « Entre les années 30 et 70, sur le sol de la Palestine, et plus précisément à Jérusalem, tout ce qui s'est épanoui ensuite était déjà fixé (1). »

15. De cette donnée admise actuellement par beaucoup de critiques, même libéraux, on peut tirer cette conclusion importante : il est impossible que la tradition évangélique, telle qu'elle nous est parvenue dans les Synoptiques, ait été notablement influencée par l'hellénisme, et il est moins admissible encore que l'Évangile soit en grande partie une transposition de mythes païens. Mais ne pourrait-on pas supposer, avec la plupart des critiques libéraux, que l'Évangile primitif a subi au sein même des communautés judéo-chrétiennes un développement légendaire, sous l'influence de la foi qui aurait idéalisé la personne de Jésus, en même temps qu'élargi la portée de son enseignement ? On ne peut sans doute nier *a priori* que l'Évangile dans sa forme actuelle porte dans une certaine mesure la marque de l'élaboration qui, par l'intermédiaire de la tradition orale ou écrite, a abouti à sa fixation définitive dans les Synoptiques. Mais, en se plaçant même au point de vue purement humain et sans parler des garanties spéciales que les évangiles tiennent pour un croyant de leur caractère inspiré, on est en droit d'affirmer que le travail de la tradition n'a pu modifier substantiellement le fonds primitif des souvenirs apostoliques. Il est certain en effet que l'une des grandes préoccupations de l'Église à son origine était de recueillir et de conserver aussi fidèlement que possible le témoignage des apôtres. La comparaison entre les Synoptiques permet d'ailleurs de se rendre compte en quelque façon de la nature et de l'importance des variantes qui ont pu s'introduire dans la transmission des faits de l'histoire de Jésus ou de ses paroles. Les variantes

(1) A. Harnack, *Lukas der Arzt*, p. IV.

ne portent généralement que sur des détails, et n'accusent pas dans l'ensemble, autant qu'on l'a prétendu, une tendance systématique à l'idéalisation. Il se peut sans doute que la tradition chrétienne ait précisé, par l'importance donnée à certains traits plus significatifs, le rapport entre tel épisode de la vie de Jésus et telle prophétie de l'Ancien Testament dont ce fait apparaissait comme la réalisation : mais on n'en saurait conclure à la non-historicité de tous les épisodes évangéliques qui sont rattachés à une prophétie, car, sans parler de l'arbitraire d'une telle supposition, on ne s'expliquerait pas pourquoi certains textes seulement, épars dans l'Ancien Testament, auraient fourni des données au travail de l'imagination populaire, alors que beaucoup d'autres, qui pouvaient au moins aussi aisément être le point de départ d'un développement légendaire, n'ont rien dans les évangiles qui leur corresponde. Il se peut aussi que des paroles de Jésus, devenues des thèmes de la prédication apostolique, aient été un peu modifiées dans la forme, pour s'adapter avec plus de précision à des situations nouvelles, ou que le sens profond en ait été mis plus en évidence à la lumière des évènements et par l'action révélatrice de l'Esprit divin (1). Mais les discours rapportés par les Synoptiques présentent dans leur ensemble un tel caractère d'originalité, en même temps qu'une si frappante homogénéité, qu'on ne peut supposer raisonnablement qu'ils soient, en grande partie, l'œuvre de la tradition chrétienne, et que leur authenticité globale « est insoupçonnable » (2). D'autres marques d'ailleurs témoignent nettement de la fidélité avec laquelle a été conservée la tradition primitive : c'est le caractère spécial de la langue et du style où transparaît souvent l'original araméen ; c'est l'exactitude de certains détails historiques ou géographiques, de certains traits de couleur locale, qui suppose une rédaction très voisine des évènements racontés ; c'est

(1) « Les récits traditionnels devaient s'éclairer des clartés croissantes de la révélation, et les témoins mêmes du ministère du Seigneur devaient comprendre plus intimement ce qu'avait été sa vie sur terre, à mesure qu'ils entendaient mieux ce qu'était maintenant sa vie en eux. » J. Lebreton, *Les origines du dogme de la Trinité*, p. 375-376.

(2) Jülicher, *Einleitung in das Neue Testament*, p. 328.

enfin la conservation de certains termes qui n'ont jamais été courants dans l'usage chrétien, tels que l'appellation de *Fils de l'homme* par laquelle Jésus se désigne souvent dans les évangiles, et qui ne paraît pas avoir été employée dans la prédication apostolique.

Il résulte de tout cela que les Synoptiques nous apportent sans déformation le témoignage de la première génération chrétienne. Leur mérite propre, dit M. Jülicher, « est de n'avoir pas *repeint*, mais d'avoir *conservé* l'image du Christ historique. » Image fragmentaire, il est vrai. Aucun d'entre eux n'a prétendu écrire une histoire de Jésus complète et régulièrement ordonnée. Ils ne paraissent pas s'être souciés beaucoup de l'ordre chronologique, la liaison entre les divers épisodes de leur récit est souvent vague ou artificielle, le groupement des faits et des paroles de Jésus, plus logique qu'historique, est inspiré par le but spécial que chaque évangéliste s'est proposé. Il est par suite assez difficile de reconstituer rigoureusement l'histoire de Jésus avec les matériaux que nous fournissent les évangiles, mais ils nous donnent ce qui est plus précieux qu'une histoire scientifiquement rédigée, un portrait du Christ « d'une ressemblance telle, pour citer encore M. Jülicher, qu'un maître historien, équipé de tous les secours de la science et initié à toutes les techniques de son art, ne ferait pas mieux pour la figure la plus aimée » (1).

16. Le quatrième évangile a été écrit tout à fait à la fin du Ier siècle. La tradition qui l'attribue à l'apôtre saint Jean est très ancienne, et elle constitue, malgré quelques points obscurs, une telle garantie extrinsèque d'authenticité qu'on ne songerait pas sans doute à contester l'origine apostolique de cet évangile, si le caractère particulier du livre ne paraissait à beaucoup de critiques incompatible avec l'attribution à un disciple immédiat de Jésus. Le quatrième évangile présente en effet avec les Synoptiques de profondes différences : caractère théologique beaucoup plus accentué ; épisodes peu nombreux, mais longuement développés et présentés comme des illustrations de thèses dogmatiques (le Christ est la lumière, le Christ est la vie) ; forme abstraite

(1) Jülicher, *Einleitung*, p. 331.

et mystique des discours de Jésus, qui tranche avec la simplicité du langage que les Synoptiques prêtent au Sauveur ; insistance beaucoup plus marquée sur l'élément transcendant de la personne du Christ. De ces traits distinctifs les critiques libéraux concluent volontiers que le quatrième évangile n'a que l'apparence d'une histoire, et qu'il faut y voir un écrit symbolique où l'auteur, un mystique de génie, a transposé les données de la tradition synoptique pour traduire sa conception propre de l'Évangile. Cette solution radicale ne va pas sans difficultés. Il n'est pas facile de donner une interprétation symbolique plausible de tous les détails : il semble en bien des cas qu'on se trouve en présence de données historiques précises, qui révéleraient plutôt un témoin immédiat des faits, et qui complètent la tradition synoptique. On peut d'ailleurs maintenir l'authenticité et l'historicité du quatrième évangile, sans nier son caractère spécial. L'évangéliste n'a pas eu besoin de créer de toutes pièces des récits fictifs pour illustrer les vérités doctrinales qui forment la trame de son œuvre, il a pu choisir simplement dans la tradition et dans ses souvenirs personnels certains faits qui lui paraissaient de nature à mettre en plus vive lumière sa thèse du Verbe vie et lumière, et faire ressortir la portée dogmatique de ces faits en les éclairant par voie d'interprétation théologique et symbolique. Les discours qu'il place dans la bouche de Jésus ne sont pas davantage de pures méditations personnelles, où l'on ne pourrait discerner à peu près aucun élément authentique : rien n'empêche que les paroles de Jésus en constituent le fond, mais, longuement méditées au cours de toute une vie d'apostolat et d'intimité mystique avec le Christ, on comprend qu'elles soient reproduites moins littéralement que les discours contenus dans les Synoptiques. Ainsi le quatrième évangile nous apparaît bien encore comme le témoignage d'un disciple immédiat de Jésus, mais un témoignage d'un genre à part, un témoignage « spirituel » où l'interprétation, qui vise à mettre en évidence le caractère divin du Christ, s'ajoute aux données de fait, et parfois est tellement fondue avec elles qu'on ne peut facilement l'en séparer. L'historien, qui veut retracer le développement de la révé-

lation chrétienne, se trouve conduit par là-même à étudier à part l'évangile johannique, et, sans essayer de distinguer l'enseignement authentique de Jésus du commentaire de l'évangéliste, ce qui serait parfois presque impossible (1), il cherchera surtout dans ce livre l'expression la plus complète et la plus haute de la foi chrétienne à la fin du Ier siècle.

17. Si les critiques sérieux, même les plus libéraux, admettent aujourd'hui à peu près unanimement la valeur historique globale de la tradition synoptique, ils continuent pourtant à faire des réserves sur une partie du contenu des évangiles : ils n'hésitent pas à prononcer que tel épisode est légendaire, telle parole de Jésus inauthentique. Ils conservent en particulier une invincible répugnance pour les récits de faitsmiraculeux, et il y a certaines parties des évangiles, les premiers chapitres de saint Matthieu et de saint Luc par exemple, qu'ils rejettent en bloc, comme dénués de toute valeur historique. L'historien catholique ne se reconnaît pas le droit de traiter avec une pareille liberté le texte évangélique et d'établir une telle différence d'autorité entre ses diverses parties. L'inspiration garantit à ses yeux l'exactitude des évangiles dans la mesure où les écrivains sacrés entendaient eux-mêmes la garantir, et comme il n'est pas douteux qu'ils croyaient rapporter des faits réels et non pas des fictions, bien qu'ils n'aient pas visé le plus souvent à une minutieuse précision dans les détails, un catholique ne peut attribuer le caractère d'une pure légende à aucune partie du texte inspiré. Cependant, comme on ne peut alléguer cette certitude d'ordre théologique aux savants rationalistes qui tiennent les évangiles pour des documents ordinaires, sans aucun caractère sacré, on doit nécessairement, si l'on veut établir avec eux une discussion historique, les suivre sur leur

(1) J. Lebreton, *Les origines du dogme de la Trinité*, p. 379 : « ...Les deux sources (discours de Jésus et réflexions de l'évangéliste) sont distinctes, mais elles ont tellement mêlé leurs eaux qu'il faudrait un œil bien exercé pour les discerner ; la révélation vient authentiquement de Jésus, mais ce n'est qu'à travers l'âme de Jean qu'on la peut aujourd'hui percevoir. »

terrain, faire provisoirement abstraction de l'inspiration et ne tenir compte que des garanties humaines d'historicité qu'offrent les Livres saints. Dès lors les différentes parties des évangiles ne se trouvent pas dans des conditions identiques. Les faits ou les discours rapportés par les trois Synoptiques à la fois peuvent être considérés comme appartenant à la tradition la plus ancienne, et présentent par là-même en général des garanties supérieures à ceux qui ne figurent que dans un seul évangile, bien que certaines parties propres à saint Matthieu ou à saint Luc puissent avoir des caractères intrinsèques qui en rendent l'authenticité aussi indiscutable (par exemple, la parabole de l'enfant prodigue).

Quand on envisage la tradition évangélique, même provisoirement et par nécessité de méthode, comme une tradition simplement humaine, on ne peut non plus opposer une négation de principe à la possibilité d'un certain développement légendaire qui aurait étendu et accentué la part de l'élément surnaturel dans l'histoire des origines chrétiennes. Mais ce que l'on ne peut admettre, même en se tenant sur le terrain purement rationnel, c'est que le caractère miraculeux d'un fait soit par lui-même une raison suffisante pour en contester la réalité. Bien plus, le préjugé devrait être, avant toute enquête critique, en faveur de l'existence d'un élément surnaturel dans la vie de Jésus, car on ne s'expliquerait pas sans cela l'impression produite par le Sauveur et la naissance de la foi chrétienne. L'élévation de sa doctrine, la profondeur de son action spirituelle, non plus que la perspective du royaume des cieux, n'auraient pas suffi à gagner les esprits simples auxquels il prêchait l'Évangile et à les amener à croire en lui, s'il n'avait accompli devant eux des œuvres extraordinaires qui le leur ont révélé comme l'envoyé de Dieu. Aussi bien l'état d'esprit grossièrement rationaliste des critiques d'il y a un siècle par rapport aux miracles évangéliques a-t-il fait place chez la plupart des historiens contemporains à une attitude plus nuancée. On admet volontiers que, par une sorte d'influence psychique, Jésus a opéré des guérisons surprenantes, qu'il a en particulier soulagé un grand nombre de *possédés*, c'est-à-dire, explique-t-on, de malades atteints d'affections nerveuses, et l'on rejette seulement comme

légendaires les miracles inexplicables par les forces psychiques, tels que les résurrections de morts, ou les prodiges accomplis sur la nature (multiplication des pains, tempête apaisée, etc.). Mais qui ne voit combien une telle distinction est arbitraire ? Dans les parties des évangiles auxquelles on s'accorde à reconnaître le plus de valeur historique on trouve racontés, non seulement des guérisons, mais des miracles de toutes catégories : en vertu de quel principe autre qu'un préjugé philosophique rejette-t-on les uns, alors qu'on admet les autres ? Pourquoi, lorsqu'on accepte en règle générale l'historicité des faits qui sont racontés à la fois par les trois Synoptiques, retirer le bénéfice de cette règle sans motif critique appréciable à des miracles tels que la résurrection de la fille de Jaïre ou la multiplication des pains ? Il suffit d'ailleurs de comparer les miracles racontés dans les évangiles canoniques avec les prodiges qui remplissent les évangiles apocryphes, pour faire ressortir par contraste les caractères intrinsèques d'historicité que présentent les premiers. Le merveilleux des apocryphes est bien une création de l'imagination populaire : prodiges stupéfiants, sans raison suffisante, allant parfois jusqu'à l'extravagance, plutôt œuvres d'une puissance magique que d'un pouvoir divin. Les miracles évangéliques au contraire mettent en évidence la bonté et la sagesse de Jésus autant que sa puissance, ils n'ont jamais pour but unique de provoquer l'admiration, ils servent toujours d'expression ou de garantie à un enseignement religieux : autant de traits qu'il est rare de rencontrer dans les légendes populaires, et qui parlent en faveur de l'authenticité de ces miracles.

18. De tout ce qui précède il résulte que nous possédons dans les livres du Nouveau Testament des documents dont la valeur même simplement humaine est incontestable. En ce qui concerne en particulier l'enseignement de Jésus et la doctrine des apôtres, on a vu qu'ils nous fournissent des données dont l'ensemble, accepté par tous les critiques sérieux, offre une base solide à l'étude historique du christianisme primitif. Mais il importe de remarquer que le christianisme n'apparaît pas comme un système religieux complet dès le premier moment, que les diverses parties du Nouveau Testament en présentent chacune des aspects

différents, et que, depuis l'enseignement de Jésus jusqu'au prologue du quatrième évangile, on doit reconnaître un véritable développement doctrinal. L'idée d'un tel développement, que l'historien constate et dont il essaie de déterminer les facteurs humains, n'a rien d'ailleurs qui puisse choquer la foi du croyant. D'après la doctrine catholique en effet, la révélation chrétienne n'est point tout entière contenue dans l'enseignement direct de Jésus, les apôtres ont eu des révélations complémentaires, et il fallut l'action illuminatrice de l'Esprit-Saint pour conduire les esprits jusqu'à l'intelligence complète de la doctrine du Christ et du mystère de sa personne. Sans doute le théologien peut légitimement faire abstraction de ce développement et réunir en une même synthèse les enseignements qui viennent de Jésus lui-même et la doctrine des apôtres, puisqu'ils émanent en définitive de la même source divine, mais la tâche de l'historien est différente, et il lui faut distinguer autant que possible les divers éléments et les phases successives du développement doctrinal. On se fera une idée suffisante de la naissance de la religion chrétienne et de son développement au cours de l'âge apostolique en étudiant 1° l'enseignement de Jésus, 2° la foi des premiers disciples, 3° la théologie de saint Paul, 4° la théologie de saint Jean et la vie religieuse de l'Église chrétienne à la fin du Ier siècle.

II

L'enseignement de Jésus

19. L'historien qui se propose de reconstituer l'Évangile primitif, tel que le prêchait Jésus, tel que durent l'entendre et le comprendre les premiers disciples du Maître, avant que la réflexion et la pratique même du christianisme, aidées de l'action de l'Esprit, leur en eussent fait pénétrer toute la profondeur, doit nécessairement prendre les Synoptiques comme source principale, puisque c'est dans nos trois premiers évangiles que l'on retrouve l'écho le plus littéral de l'enseignement du Sauveur. On n'y rencontre pas sans doute un exposé complet et systématique de la

doctrine de Jésus, mais plutôt ce qui dans ses discours avait fait sur ses auditeurs une impression plus durable, comme ce qui dans ses actions leur avait paru plus significatif et s'était mieux gravé dans leur mémoire. Pour compléter ces données, il faudrait tenir compte des éléments appartenant à l'Évangile primitif qui peuvent se rencontrer ailleurs dans les écrits apostoliques, sans que la tradition synoptique les ait conservés, mais il est malaisé de les discerner sûrement. Il faudrait surtout recourir au quatrième évangile, dont la tradition particulière complète les Synoptiques : mais on a vu plus haut que la forme spéciale des discours du Christ dans l'évangile johannique ne permet pas facilement leur combinaison pure et simple avec ceux que les Synoptiques ont conservés. Du moins ne doit-on pas oublier qu'il ne saurait y avoir hétérogénéité entre les uns et les autres, et, si l'on veut tenter avec quelque chance de succès de retrouver la pensée de Jésus à travers l'écho fidèle mais un peu affaibli que nous apportent les Synoptiques, il est nécessaire de ne pas les séparer des autres témoins de la tradition, et de les éclairer en particulier des lumières plus vives que projette le quatrième évangile sur la personne et la doctrine de Jésus-Christ.

20. Jésus n'était nullement un professeur de morale donnant son enseignement sous forme didactique. Il profitait de toutes les occasions pour instruire ses disciples et éveiller leurs âmes, tantôt procédant par sentences courtes et frappantes, tantôt recouvrant sa pensée du voile de la parabole. Les discours plus considérables contenus dans les Synoptiques, tels que le discours sur la montagne, n'ont pas dû être prononcés exactement sous la forme que leur ont donnée les évangélistes : ceux-ci, saint Matthieu surtout, ont sans doute réuni autour d'un discours plus important des sentences sur des sujets analogues, prononcées en des temps et des lieux divers. Ce caractère de l'enseignement de Jésus en rend assez difficile une exposition synthétique. Du moins ne peut-on hésiter sur l'idée centrale de l'Évangile : le thème principal de l'enseignement du Sauveur, c'est le royaume de Dieu, ou le royaume des cieux, suivant l'expression équivalente employée généralement par saint Matthieu et plus conforme peut-être au langage de Jésus.

L'idée du royaume céleste était très familière aux Juifs, car elle occupait une grande place dans les écrits des prophètes, et plus encore dans la littérature apocalyptique du judaïsme. Jean-Baptiste avait prêché la venue du royaume messianique et annoncé le grand jugement qui en devait précéder l'avènement. Le thème des premières prédications de Jésus ne fut pas autre que celui de Jean-Baptiste : Faites pénitence, car le royaume de Dieu est proche. La « bonne nouvelle » qu'annonçait le Sauveur, c'était la venue du royaume, et la plupart des paraboles n'avaient d'autre but que de faire comprendre par de vivantes comparaisons la nature de cette réalité mystérieuse. Cependant, sur le sens précis de l'idée évangélique du royaume céleste les critiques contemporains ne sont pas d'accord, et l'on se trouve en présence de deux théories extrêmes, diamétralement opposées, qui allèguent chacune en leur faveur un certain nombre de textes des évangiles, et qui aboutissent à des conceptions toutes différentes du caractère et de l'œuvre du Christ. L'une, adoptée par Harnack, Wellhausen et beaucoup de protestants libéraux, voit dans le royaume prêché par Jésus une réalité purement morale et spirituelle, la communion intérieure avec le Dieu vivant établie dans l'âme par la rémission des péchés et réalisée par l'action salutaire du Christ, de sorte que le royaume n'était pas à attendre dans un avenir plus ou moins lointain, mais était déjà présent par le fait même que Jésus le révélait et le donnait aux âmes de bonne volonté. A l'extrême opposé, la théorie eschatologique (J. Weiss, Bousset, Loisy, etc.) regarde le royaume comme purement futur. L'essence de l'Évangile, c'est d'être « une grande espérance », l'espérance du royaume dont Jésus annonce la venue prochaine, et qui consistera dans le renouvellement du monde, dans l'instauration d'une ère de justice et de bonheur parfait. Dans cette théorie le contenu moral de la prédication de Jésus ne constitue plus l'essence de son message, il indique simplement les conditions à remplir pour participer au royaume et les moyens de se préparer à son avènement.

21. Les deux théories s'accordent sur un point, à savoir que Jésus n'a pas accepté purement et simplement l'idée

juive du royaume messianique, mais qu'il l'a dégagée à tout le moins de tout caractère nationaliste : pour lui le royaume de Dieu ne comportait nullement le rétablissement politique et la domination d'Israël sur les nations, rêve de la plupart des Juifs contemporains du Sauveur, et l'accès n'en était point limité aux seuls descendants d'Abraham. Ce point important étant acquis, on peut dire que le défaut commun des deux théories en présence est d'être exclusives, de n'envisager qu'un aspect de la pensée du Christ, et, en la simplifiant ainsi à l'excès, de rendre inexplicables certaines données de la tradition évangélique dont il n'y a pas lieu de contester l'authenticité. Aussi bien il ne paraît pas impossible de concilier les points de vue opposés, en donnant une interprétation moins étroite aux textes des évangiles les plus caractéristiques dans chaque sens.

Il n'est pas douteux d'abord que l'Évangile prêché par Jésus ait été une grande espérance. Le Sauveur a corrigé l'espérance traditionnelle d'Israël, il ne l'a pas reniée. Aux regards des humbles, de ceux qui souffrent, de ceux qui sont écrasés par l'injustice il a fait briller l'espoir d'un bonheur sans fin, d'un monde meilleur où régneraient la justice, l'ordre et la paix ; par son pouvoir de thaumaturge et plus encore par l'ascendant de sa personne il a su faire naître une confiance invincible en cet avenir radieux, et grouper autour de lui ceux qui avaient faim de justice et de bonheur. Il a prêché la supériorité de la vie éternelle sur la vie terrestre, et c'est en vue du royaume qu'il demandait à ses disciples de sacrifier au besoin tous les biens d'ici-bas. Si le royaume avait dû être réalisé immédiatement en chaque individu par la communion avec Dieu, on ne comprendrait pas que l'espérance d'un renouvellement du monde ait tenu une telle place dans le christianisme primitif, et que les chrétiens de l'âge apostolique aient vécu dans l'attente de la catastrophe finale et de la rénovation des choses. Les partisans de la théorie morale du royaume ont donc tort de ne voir dans l'eschatologie évangélique qu'un élément accessoire, et comme l'écorce du message de Jésus. Ce qui peut en effet dans l'enseignement du Sauveur n'avoir qu'une valeur de cadre et de symbole, ce sont certaines images empruntées à la tradition prophétique et

apocalyptique par lesquelles il a dépeint le bonheur messianique et le grand jugement qui doit préluder à l'avènement du royaume. Mais l'espérance du royaume futur est au centre même de l'Évangile, elle en forme une partie essentielle. C'est avec raison aussi que la théorie eschatologique fait valoir le caractère objectif et transcendant, social et collectif du royaume des cieux. Son avènement ne doit pas être progressif, il ne sera pas le résultat de l'activité naturelle des hommes, ce sera un fait extérieur, œuvre de Dieu lui-même, qui se produira subitement à l'heure providentiellement fixée, et qui marquera la victoire définitive du bien sur le mal, de Dieu sur Satan. Il ne se réalisera donc pas individuellement pour chaque croyant, mais pour tous les hommes, vivants et morts, et les élus jouiront collectivement du bonheur messianique, comme l'indique l'image du festin par laquelle Jésus se plaisait à figurer la félicité future qu'il annonçait.

A côté des passages des évangiles qu'on allègue avec raison en faveur du royaume à venir, il en est d'autres qui le montrent comme déjà présent et en quelque mesure réalisé dans la prédication de l'Évangile. Les partisans de la théorie eschatologique n'expliquent pas suffisamment ces textes en disant que Jésus croyait imminent l'avènement du royaume et pouvait le considérer par suite comme déjà existant. Jésus en effet ne paraît avoir donné aucun enseignement formel sur l'heure de l'établissement définitif du royaume, et il ne semble pas qu'il ait marqué nettement dans ses déclarations sur l'avenir les différents plans de la perspective. Il n'est pas étonnant dès lors que ses disciples se soient attachés sur ce point aux idées courantes dans les apocalypses juives qui ne distinguaient pas en général entre l'inauguration du royaume et sa consommation, et qu'ils aient attendu dans un avenir tout proche l'établissement du règne de Dieu. Leur croyance a pu même influer sur la rédaction des paroles de Jésus relatives à la fin des temps, et cette hypothèse expliquerait assez bien que plusieurs textes évangéliques semblent présenter comme imminent le jugement qui doit inaugurer l'ère messianique. Quoi qu'il en soit, il ressort de plusieurs passages des Synoptiques que Jésus distinguait, sans que

ses auditeurs aient sans doute immédiatement compris sa pensée, deux phases dans l'établissement du royaume. « Le royaume de Dieu est au milieu de vous, » répondait-il à une question des Pharisiens : par sa prédication, par ses miracles le royaume est donc déjà présent en quelque façon. Le règne de Satan recule, et le règne de Dieu s'établit : « Si c'est par le doigt de Dieu que je chasse les démons, c'est donc que le royaume de Dieu est déjà venu à vous. » C'est une économie nouvelle qui s'instaure, si bien que Jésus peut diviser l'histoire du peuple juif en deux périodes, le temps des prophètes et de la loi jusqu'à Jean-Baptiste, et depuis Jean le temps du royaume de Dieu. Plusieurs paraboles (celle de la semence, celle de l'ivraie, etc.) donnent la même impression : le royaume doit grandir et s'étendre ; il est fait pour tous les hommes et non point seulement pour les enfants d'Israël, il faut donc qu'il soit annoncé à tous, et cela suppose une période intermédiaire entre son inauguration par Jésus et son établissement définitif. Durant cette période intermédiaire, ce qui constitue le royaume, c'est le règne de Dieu dans les âmes par la destruction du péché et la pratique de la justice intérieure. Sous cet aspect il apparaît donc comme une réalité morale et spirituelle, mais il ne faut pas oublier que ce n'est là qu'une période de préparation, et que le royaume ne s'établira définitivement que par le grand jugement qui marquera la victoire complète de Dieu sur Satan, et fera la séparation des élus et des réprouvés.

22. La possession du royaume des cieux apparaît donc dans l'Évangile comme le but essentiel de toute vie humaine : à cet intérêt supérieur on doit tout subordonner, tout sacrifier, et il n'est aucun acte qui ne doive s'en inspirer. D'ailleurs à ceux qui cherchent le royaume de Dieu, il est non seulement assuré dans l'avenir, mais en un sens il est déjà donné, il est en eux comme un germe qui n'aura qu'à s'épanouir dans la vie éternelle. Telle est l'idée centrale de l'Évangile. Elle domine l'enseignement moral du Sauveur, car la morale évangélique ne fait que formuler les conditions d'admission dans le royaume et définir les dispositions par lesquelles il commence à se réaliser ici-bas dans l'âme du croyant. Il y a ainsi dans l'Évangile une compéné-

tration réciproque de la religion et de la morale, qui en est un des traits caractéristiques. Dans les religions païennes en général, et même dans le judaïsme tel que l'entendait le piétisme pharisien, la morale et la religion formaient deux domaines séparés. Jésus les ramène à l'unité et établit de façon absolue l'influence de l'idée religieuse sur toutes les formes de l'activité humaine. L'accomplissement du devoir moral trouve ainsi dans la religion son excitateur le plus puissant.

Dès lors les conditions d'admission dans le royaume de Dieu sont des conditions toutes morales. Plus de condition de race : tous les hommes y sont appelés, et, pour y avoir droit, il suffit de faire la volonté du Père qui est dans les cieux. Sans doute Jésus lui-même n'annonce l'Évangile qu'en Galilée et en Judée, et c'est à Israël qu'il limite aussi la première mission donnée à ses apôtres. Mais il ouvre dans l'avenir à leur activité de missionnaires un horizon illimité. L'Évangile sera prêché dans le monde entier. Tandis que beaucoup d'Israélites, sourds à l'appel divin, seront rejetés, les païens prendront place dans le royaume des cieux : beaucoup y viendront de l'Orient et de l'Occident.

Les pratiques extérieures, l'observation minutieuse de rites cérémoniels ne suffisent pas non plus à assurer l'entrée dans le royaume. Certes la religion de Jésus ne condamne pas le culte extérieur, et n'en proclame pas l'inefficacité. Jésus lui-même a voulu recevoir de Jean le baptême de pénitence, et ses disciples baptisaient ; il allait au Temple à Jérusalem et participait au culte juif. Mais il a marqué avec force que la soumission extérieure aux observances légales n'est pas une garantie de salut, et que ce qui importe avant tout, ce sont les dispositions du cœur. Il ramène ainsi la religion de l'extérieur à l'intérieur, et lui soumet, en même temps que les actes, le domaine plus intime des pensées et des sentiments.

23. Le sentiment nouveau qui distingue essentiellement les disciples de l'Évangile, c'est le sentiment de la paternité de Dieu, c'est la foi au Père qui est dans les cieux. L'Ancien Testament n'ignorait pas sans doute la paternité de Dieu, mais c'était une paternité générale, dont le caractère était

plutôt juridique et national : c'était le peuple d'Israël dans son ensemble qui pouvait se dire fils de Dieu, la relation de filialité n'était pas établie entre l'individu et Dieu. Au contraire, l'idée de Dieu dans l'Évangile est caractérisée par ce trait, que chaque homme en particulier a droit de regarder Dieu comme son Père. De ce droit personne n'est exclu. La bonté du Père céleste s'étend à tous, aux humbles, aux pauvres, à ceux qui souffrent plus qu'à tous autres. Elle n'écarte même pas les pécheurs : qu'ils se repentent, et ils obtiennent de la miséricorde divine le pardon de leurs péchés. Ce n'est plus la loi rigoureuse d'une exacte justice qui règle les relations entre Dieu et les hommes : la libéralité du Père céleste ne se mesure pas strictement aux mérites, il répand ses bienfaits même sur ceux qui ne les veulent pas reconnaître, sur les mauvais comme sur les bons. Si bien que l'enseignement synoptique sur la paternité de Dieu ne peut être mieux résumé que par la formule de saint Jean : Dieu est amour.

Une telle relation entre Dieu et l'homme entraîne pour celui-ci deux obligations : une attitude de confiance absolue à l'égard du Père céleste et une disposition de constante générosité à son service. Sans doute la crainte de Dieu est un sentiment qui ne doit jamais disparaître du cœur de l'homme : pour être un Père, Dieu n'en reste pas moins un juge qui demandera à chacun un compte rigoureux des dons qu'il lui a faits. Mais c'est la confiance filiale qui doit dominer : confiance du pécheur repentant dans le pardon divin, confiance dans l'absolue efficacité de la prière humble et persévérante, confiance enfin que la Providence paternelle qui veille sur les hommes les préserve du mal et leur assure tout ce qui leur est nécessaire. Ce devoir de la confiance va si loin qu'il entraînerait, à prendre à la lettre certaines paroles de Jésus, des conséquences paradoxales. Il semblerait que les enfants de Dieu doivent tellement compter sur leur Père céleste, qu'ils n'aient plus à s'occuper des choses de la terre et puissent attendre de sa Providence tout ce dont ils ont besoin pour l'entretien de leur vie. En de telles prescriptions il faut voir l'esprit plutôt que la lettre : elles sont la forte expression du devoir qui s'impose au chrétien de se détacher de la richesse et des soucis.

terrestres pour s'occuper avant tout de ses intérêts éternels. « Cherchez le royaume de Dieu et sa justice, tout le reste vous sera donné par surcroît. »

Il faut aussi apporter au service de Dieu un esprit nouveau. On n'obéit pas à un père comme à un maître. Inspirée par l'amour plus que par la crainte, l'obéissance du disciple de Jésus à la volonté de Dieu est exempte de calcul, elle tend à une perfection toujours plus haute. Aussi la justice du royaume de Dieu, c'est-à-dire la perfection à laquelle Jésus appelle ses disciples, ne doit pas être, comme celle des scribes et des pharisiens, une justice formaliste et étriquée. Elle ne connaît aucune limite, car Jésus lui assigne comme idéal la perfection de Dieu lui-même : « Soyez parfaits comme votre Père céleste est parfait. »

C'est dans les relations des hommes entre eux que cette règle de conduite doit trouver sa principale application. Aimez votre prochain comme vous-même, c'était un commandement de l'ancienne Loi : l'esprit de l'Évangile lui donne une portée nouvelle. Il faut aimer le prochain et lui faire du bien comme Dieu nous aime et nous fait du bien. Pécheurs qui recevons de Dieu le pardon, nous devons user de la même miséricorde à l'égard de nos frères. Et parce que Dieu répand ses bienfaits sur ceux qui l'offensent comme sur ceux qui le servent, il nous faut aimer même nos ennemis. C'est sur ce commandement de l'amour et les devoirs qu'il implique que portera le jugement qui séparera les élus du royaume d'avec les réprouvés.

24. Tel est l'esprit de l'Évangile, tels sont les sentiments et les actes qui assurent l'entrée dans le royaume des cieux. Mais Jésus ne se contente pas de révéler cette relation nouvelle entre l'homme et Dieu, avec toutes les conséquences morales qu'elle entraîne, il la réalise en sa propre personne, son apparition parmi les hommes en est une révélation plus lumineuse que sa parole même. Si bien que l'Évangile est moins une doctrine qu'un fait, c'est la personne de Jésus plus encore que son enseignement, ou plutôt la personne de Jésus donne à son enseignement sa puissance et son efficacité. Jésus n'est pas seulement la vérité, il est aussi la voie et la vie, selon la déclaration rapportée dans le quatrième évangile. De sorte que l'on

n'est encore qu'au seuil de l'Évangile, tant qu'on n'a pas essayé de pénétrer le mystère de la personnalité du Christ. D'autre part, en face de ce mystère, l'historien ne peut que reconnaître son impuissance à en atteindre les profondeurs. Il doit se contenter d'étudier la conscience du Sauveur comme du dehors, en précisant le sens des titres par lesquels Jésus s'est désigné ou laissé désigner, et en analysant les déclarations qu'il a faites sur sa mission.

Quelques critiques contemporains (Wrede, Wellhausen) ont pensé que Jésus ne s'était attribué que la qualité de prophète, et ont nié qu'il se soit jamais donné pour le Messie. Mais la tradition évangélique est trop ferme sur ce point pour qu'on puisse la révoquer en doute. Par la façon dont il accueille la déclaration de saint Pierre à Césarée, par sa réponse à Caïphe, le Sauveur affirme nettement sa conviction d'être le Messie. Son entrée triomphale à Jérusalem et l'expulsion des vendeurs du Temple sont des actes incontestablement messianiques, et c'est, en partie du moins, parce qu'il avait revendiqué le rôle de Messie qu'il fut condamné par le Sanhédrin. Ce qui est vrai, c'est que, au début surtout de son ministère, Jésus évite de manifester ouvertement des prétentions messianiques : les foules l'acclament plutôt comme un prophète, mais, quand il arrive qu'on le salue d'un titre messianique, il impose silence ; même après la confession de saint Pierre, il recommande à ses disciples sur ce point une réserve qui s'explique aisément : il fallait éviter l'équivoque que pouvaient créer les idées trop matérielles que les Juifs se faisaient alors du Messie. Jésus ne voulait pas être le Messie conquérant, le Messie roi temporel, de qui le peuple espérait le rétablissement d'Israël comme nation. En acceptant l'idée traditionnelle du Messie, il la spiritualisait ; il la dépouillait d'une partie de son contenu pour n'en garder que le trait essentiel : le Messie est celui qui doit réaliser l'espérance d'Israël en fondant le royaume de Dieu. C'est parce qu'il avait conscience de n'être pas, comme les prophètes ou Jean-Baptiste, l'envoyé ou le précurseur d'un autre, mais l'initiateur du royaume sur la terre, en attendant d'en être le roi glorieux dans l'avenir, que Jésus a revendiqué le titre de Messie. De même que, dans la pensée du Sauveur, le royaume

messianique comprend deux phases : l'une de préparation, l'autre de consommation, de même y a-t-il deux aspects dans le rôle du Messie : le fondateur du royaume par la prédication de l'Évangile et le Messie glorieux qui reviendra comme juge suprême à la fin des temps et présidera à l'établissement définitif du règne de Dieu. Dès lors, puisque la gloire à laquelle il avait droit ne devait être manifestée que dans l'avenir, que dans le présent son rôle de Messie se bornait à éveiller dans les âmes l'espérance du royaume, et finalement à souffrir et à mourir pour en assurer la fondation, on comprend que Jésus ne se soit ouvertement proclamé le Messie qu'à la fin de sa vie, lorsque le dénoûment tout proche et déjà inévitable ne pouvait laisser de doute sur le caractère de son œuvre, et qu'il ait évité auparavant d'exciter des espérances qu'il ne voulait point satisfaire. C'est pour cela sans doute qu'il se désignait le plus souvent sous le nom de *Fils de l'homme*. Ce titre paraît bien avoir une portée messianique, et viser spécialement le côté eschatologique de la fonction du Messie, car dans une vision de Daniel et dans un passage du Livre d'Hénoch il paraît désigner un personnage mystérieux qui viendra sur les nuées à la fin des temps pour présider au grand jugement. Mais ce sens de l'expression *Fils de l'homme* ne semble pas avoir été très familier aux Juifs contemporains du Sauveur, et Jésus, en le prenant, ne dévoilait que très discrètement ses revendications messianiques. Ce nom mettait plutôt en évidence le côté humain, terrestre de sa mission, et convenait par là pour désigner un Messie, qui venait d'abord pour servir les hommes et ne devait entrer dans la gloire que par la souffrance et la mort.

25. Le nom de Messie ne fait connaître que l'aspect extérieur de la mission du Sauveur. Le titre de Fils de Dieu révèle davantage sa p rsonnalité. On a soutenu, il est vrai, que ce titre est l'équivalent pur et simple de Messie, et qu'en Jésus la conscience messianique et la conscience filiale ne se distinguaient pas : Jésus se serait dit Fils de Dieu parce qu'il avait conscience d'être le Messie. Mais cette théorie réduit trop la portée de certains textes des Synoptiques, qui nous laissent entrevoir dans l'âme du Sauveur des

profondeurs dont l'enseignement plus explicite du quatrième évangile donne seul l'intelligence complète. Il semble qu'on doive plutôt renverser la formule, et dire que Jésus s'est attribué le titre et les fonctions de Messie parce qu'il avait conscience d'être le Fils de Dieu dans un sens unique; la portée de la filiation divine de Jésus ne devrait donc pas être définie simplement par la messianité.

Sans doute il faut reconnaître que dans la bouche de ceux qui saluent Jésus de ce titre le nom de Fils de Dieu est généralement l'équivalent de Messie. Même la confession de saint Pierre à Césarée consiste essentiellement dans la reconnaissance du caractère messianique du Sauveur, bien que la manière dont Jésus l'accueille, comme le résultat d'une illumination surnaturelle, donne à penser que l'apôtre dans sa profession de foi dépassait la conception populaire du Messie. En tous cas Jésus s'est bien attribué la filiation divine dans un sens plus profond que la simple vocation messianique, et plusieurs passages des Synoptiques laissent entendre qu'entre Dieu et lui il y avait un rapport unique, tout différent de celui qui unit les autres hommes au Père qui est dans les cieux. Jamais il ne s'associe à ses auditeurs pour dire avec eux, en parlant de Dieu : *notre* Père, il dit : *votre* Père céleste, et lui-même se met à part quand il prie, et dit : *mon* Père. Dans la parabole des vignerons, il se distingue nettement des prophètes qui sont désignés allégoriquement comme les serviteurs du maître de la vigne, tandis que lui-même est son fils bien-aimé. Il est vrai qu'on a contesté l'authenticité de cette parabole, comme du passage, plus caractéristique encore, des évangiles de saint Matthieu et de saint Luc, où Jésus définit sa relation avec Dieu dans des termes dont la théologie johannique ne dépassera pas la profondeur : « Tout m'a été confié par mon Père, et personne ne connaît le Fils, si ce n'est le Père ; personne non plus ne connaît le Père, si ce n'est le Fils, et celui à qui le Fils veut le révéler. » Que ce texte doive s'entendre d'un rapport métaphysique, et non point seulement moral, entre Jésus et Dieu, c'est ce qui résulte d'une analyse attentive de ce passage. Quant aux raisons qu'on fait valoir contre son authenticité et contre celle de la parabole des vignerons, elles ne peuvent paraître

décisives qu'à ceux qui ne sauraient admettre que Jésus se soit jamais placé lui-même à un tel niveau au-dessus de l'humanité.

D'ailleurs beaucoup d'autres déclarations du Sauveur, son attitude même par rapport à ceux qui l'écoutent, les pouvoirs qu'il s'attribue et les droits qu'il revendique conduisent à interpréter de la même façon la conscience qu'il avait de ses rapports avec Dieu. Ce n'est pas un simple prophète, ce n'est pas un homme ordinaire, même investi de la mission la plus haute, qui s'affirme maître et seigneur comme le fait Jésus, qui ose de sa propre autorité interpréter la Loi et la perfectionner, qui s'attribue des pouvoirs divins comme celui de remettre les péchés et de juger les hommes, qui se proclame plus grand que Salomon et que David, qui se met au-dessus des anges eux-mêmes, qui enfin ne craint pas de déclarer heureux ceux qui seront persécutés à cause de lui et de réclamer de ses disciples qu'ils sacrifient pour lui leurs affections les plus légitimes, « revendiquant ainsi sur les âmes un empire étrange, exigeant non seulement pour sa cause, mais pour lui-même, un dévouement absolu, un amour sans partage que nul homme n'a le droit de requérir, et que la tradition messianique de l'époque ne songeait point à réclamer pour son Messie » (1).

Ces textes des évangiles ne doivent pas cependant faire oublier d'autres passages où Jésus apparaît vis-à-vis de Dieu dans une attitude de dépendance et d'adoration. Il ne veut pas qu'on l'appelle bon : nul n'est bon, sinon Dieu. Il ignore le jour et l'heure du jugement : Dieu seul les connaît. Ce contraste entre la grandeur et l'humilité du Christ accentue le mystère de sa personnalité. Concilier ces deux aspects de la physionomie et du rôle de Jésus est l'œuvre du théologien qui peut recourir pour cela à d'autres lumières que celles de l'histoire pure. Il suffit à l'historien de recueillir les données certaines fournies par les évangiles et de montrer dans les paroles de Jésus comme dans son attitude les racines du dogme de l'Incarnation.

(1) J. Lebreton, *Les origines du dogme de la Trinité*, p. 226.

26. Jésus s'est donc attribué une place absolument à part dans le royaume de Dieu. Il s'est donné comme le médiateur nécessaire entre Dieu et les hommes, et non pas seulement comme un docteur qui enseigne la voie du salut. C'est lui seul qui, en triomphant de Satan, délivre l'humanité du péché. Pour avoir accès dans le royaume, il faut croire en lui, s'attacher à lui, le suivre. Mais ce rôle de médiateur ne se limite pas à la prédication du règne de Dieu : pour le salut du monde il faut que le Christ souffre et qu'il meure. Que Jésus ait prévu sa mort, qu'il l'ait considérée comme une partie de son service messianique et comme le moyen providentiel par lequel il devait procurer l'avènement du royaume, c'est ce qui ressort de plusieurs passages des évangiles. Les Synoptiques ne nous indiquent pas aussi clairement comment le Sauveur entendait la valeur rédemptrice de sa mort. Mais c'est à coup sûr interpréter sa pensée de façon trop incomplète que de dire, avec plusieurs critiques libéraux, que la mort de Jésus est rédemptrice simplement en ce sens qu'elle est un admirable exemple, qu'elle impose aux croyants, mieux que toute parole, la certitude de la vie éternelle, et qu'elle les libère ainsi des angoisses de la souffrance et de la mort. Le Christ a certainement assigné à sa mort une efficacité plus profonde : il l'a considérée comme la rançon du péché et l'a acceptée comme le moyen voulu de Dieu pour détruire l'empire du péché. « Le Fils de l'homme est venu, non pour être servi, mais pour servir et donner sa vie pour la rançon d'un grand nombre. » Cette parole, rapportée par saint Marc, se rattache directement à la prophétie du *serviteur de Iahvé* dans le livre d'Isaïe, et c'est bien arbitrairement que plusieurs critiques en contestent l'authenticité et en attribuent l'insertion dans le second évangile à l'influence de saint Paul. L'idée qu'elle exprime se retrouve d'ailleurs à la dernière Cène, où Jésus présente évidemment sa mort comme un sacrifice, le sacrifice sanglant qui inaugure la nouvelle alliance, de même que le sang des taureaux immolés avait scellé l'alliance mosaïque : « Ceci est mon sang, le sang de l'alliance qui sera répandu pour beaucoup, » dit saint Marc ; « en rémission des péchés, » ajoute saint Matthieu. Ainsi la signification de la mort du Sauveur

achève de préciser le caractère de sa vocation messianique : sa mission terrestre devait se terminer par le sacrifice de sa vie, et c'est par là qu'il devait entrer dans sa gloire.

27. Les disciples de Jésus, les élus du royaume de Dieu sur la terre ne devaient pas, dans la pensée du Maître, rester isolés, mais former une société, qui anticiperait en quelque manière le royaume futur. Ils sont le petit troupeau dont le Christ est le pasteur, et, à supposer même que Jésus n'ait pas employé lui-même l'équivalent araméen du mot *Église* que saint Matthieu met dans sa bouche, il en a nettement exprimé l'idée : en constituant le collège apostolique, en mettant Pierre à sa tête avec une autorité spéciale, il a tracé le cadre général de la société chrétienne. Les apôtres seront ses représentants, ayant mission d'appeler tous les hommes au royaume, ils jouiront de pouvoirs analogues aux siens, et on devra les écouter comme le Christ lui-même. A Pierre sont données les clefs du royaume, et il reçoit le pouvoir de lier et de délier, qui lui confère une véritable autorité de gouvernement.

Jésus ne paraît pas, avant sa Passion, avoir tracé plus que les grandes lignes de la communauté chrétienne. Il ne semble pas avoir indiqué avec précision la ligne de conduite que les apôtres devraient suivre le jour où le groupe des disciples du Christ serait amené à se séparer du judaïsme. C'est dans les apparitions du Sauveur ressuscité que les apôtres reçurent des instructions plus complètes. C'est le Christ ressuscité qui leur prescrit de donner le baptême au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit, et qui les envoie prêcher l'Évangile à toutes les nations, en leur conférant en vue de cette mission des pouvoirs surnaturels. L'action de l'Esprit-Saint dans la communauté chrétienne devait achever l'œuvre de Jésus en révélant de plus en plus profondément aux apôtres le sens de l'Évangile, et en leur donnant les lumières nécessaires pour l'organisation de l'Église.

28. Avant d'étudier la foi, la vie religieuse et la constitution des premiers groupes chrétiens, il reste à examiner le problème des sources de l'enseignement de Jésus. Quelle est dans l'Évangile la part personnelle du Sauveur ? que doit sa doctrine à l'Ancien Testament ? que doit-elle au

judaïsme ? en quoi consiste son originalité ? A ces questions qui ont été touchées incidemment dans les pages qui précèdent, il est nécessaire de donner une réponse plus précise, si l'on veut marquer exactement la place du christianisme en face des autres religions.

Il n'y a pas lieu de chercher en dehors de l'Ancien Testament et du judaïsme les antécédents de la doctrine de Jésus. S'il pouvait être question d'une influence de l'hellénisme ou des religions orientales sur l'Évangile, ce ne serait en tous cas qu'une influence indirecte par l'intermédiaire du judaïsme, car le christianisme n'entra en contact immédiat avec des milieux imprégnés d'hellénisme et de mysticisme païen que lors des premières missions chez les Gentils. Or, en ce qui concerne les religions d'Égypte, de Babylone et de Perse, sans rechercher ici quelle part elles ont pu avoir dans le développement du judaïsme, il suffit de noter que les quelques points de ressemblance qu'on a signalés entre ces religions et l'Évangile sont tout extérieurs, portant par exemple sur la façon de représenter les phénomènes cosmiques qui marqueront la fin des temps, et n'atteignent en aucune façon le fond de la doctrine de Jésus. Quant à la philosophie grecque, on a pu relever, il est vrai, certaines ressemblances entre la morale chrétienne et la morale stoïcienne. Mais les maximes stoïciennes qu'on a rapprochées des préceptes évangéliques sont des règles de morale naturelle, que l'on ne doit pas s'étonner de trouver formulées de façon à peu près semblable en des milieux tout à fait indépendants les uns des autres. Ce qui est caractéristique de l'Évangile, ce ne sont pas tant les règles de conduite qu'il énonce que l'esprit qui les inspire, et, à ce point de vue, il n'y a pas de rapprochement à établir entre la morale hellénique et l'enseignement de Jésus. Quand le stoïcisme prêche par exemple la tolérance des injures, commande de ne pas rendre le mal pour le mal, ou propose la règle de conduite : Faites aux autres ce que vous voudriez qu'il vous soit fait à vous-même, ces préceptes matériellement semblables à certaines maximes évangéliques procèdent chez les moralistes païens d'une tout autre inspiration, ils ont leur base dans l'idée de la solidarité naturelle, et non dans ce grand principe d'amour

fraternel qui, pour les disciples de Jésus, domine tous les rapports des hommes entre eux et qui découle de la doctrine spécifiquement chrétienne de la paternité de Dieu. A côté de ces ressemblances générales on a signalé sans doute quelques analogies plus frappantes parce qu'elles portent sur des détails caractéristiques, sur des comparaisons, des images : à supposer qu'elles ne s'expliquent pas suffisamment par une rencontre purement fortuite, et qu'il faille en certains cas conclure à un emprunt, il n'est pas sûr que l'Évangile ne soit pas la source originale, car il n'est pas impossible qu'Épictète et peut-être même Sénèque aient connu le christianisme et en aient fait passer quelques traits dans leurs écrits.

29. C'est à l'Ancien Testament et à la doctrine religieuse du judaïsme que l'Évangile de Jésus se rattache intimement. De ce fait incontestable quelques historiens ont conclu que Jésus n'était et ne voulait être qu'un *rabbi* ou un prophète, qu'il prêchait simplement une réforme du judaïsme et que son enseignement ne contenait rien en somme d'absolument nouveau. Pour discuter ce jugement et déterminer dans quelle mesure et dans quel sens l'enseignement de Jésus était original, il faut comparer d'une part la morale et la piété qui caractérisent l'Évangile avec la morale et la piété du judaïsme, d'autre part la doctrine évangélique du royaume de Dieu avec les conceptions messianiques qui avaient cours parmi les juifs à l'époque du Christ.

Le monothéisme chrétien ne présente pas sans doute de différences essentielles avec le monothéisme juif. Cependant Jésus a introduit dans les rapports religieux de l'homme avec Dieu un sentiment de confiance filiale et d'amour, qui n'était pas absolument inconnu à la religion d'Israël et au judaïsme, car on en trouve l'expression dans les Psaumes et les écrits des prophètes, mais qui n'y occupait que peu de place, et qui y présentait un caractère assez différent. C'est en effet parce que Iahvé était le Dieu d'Israël, que le Juif pieux mettait en lui sa confiance, et ainsi le sentiment religieux s'appuyait sur le sentiment national. L'Évangile au contraire prêche l'universelle paternité de Dieu, qui s'étend aux hommes de toute race

et de toute origine : c'est en tant qu'hommes, créatures de Dieu, non point en tant que membres d'un peuple privilégié, que les disciples de Jésus s'adressent au Père qui est dans les cieux. D'ailleurs, dans le judaïsme des deux derniers siècles avant l'ère chrétienne, le sentiment de la transcendance et de la majesté divines avait pris une place prépondérante au détriment de la confiance et de l'amour, et l'on n'éprouvait plus guère qu'une crainte respectueuse devant un Dieu si saint et si sublime qu'on n'osait même plus prononcer son nom de Iahvé, et qu'on le remplaçait par des équivalents. En rapprochant Dieu de l'homme, sans d'ailleurs le diminuer, en autorisant à son égard une respectueuse familiarité, Jésus opérait donc dans le judaïsme une profonde rénovation, il déplaçait l'axe même de la religion.

L'attitude de Jésus vis-à-vis de la Loi n'était pas moins nouvelle. La Loi, dans le judaïsme pharisaïque, était l'autorité suprême, et le temps n'était pas loin où des rabbins allaient lui conférer une sorte d'existence personnelle indépendante et lui soumettre Dieu lui-même. Et la Loi, ce n'était pas seulement la législation mosaïque, c'était aussi le commentaire minutieux et souvent puéril qu'en avaient donné des générations de docteurs. Le côté rituel de la religion avait pris ainsi un développement anormal, la piété se réduisait presque à l'observance la plus stricte des règles auxquelles la tradition rabbinique avait soumis tout le détail de la vie quotidienne, et la Loi imposait dès lors à ceux qui voulaient pleinement l'observer un intolérable fardeau. Jésus ne conteste pas, comme les Sadducéens, l'autorité de la Loi, il n'entend pas l'abroger, mais seulement la perfectionner en en spiritualisant l'accomplissement, la rendre moins asservissante en la dégageant de la « tradition des hommes », et en la ramenant à ses principes essentiels, aux deux grands commandements de l'amour de Dieu et du prochain. Il rejoignait ainsi, par-dessus le judaïsme légaliste, et il continuait, en lui donnant toute sa perfection, l'enseignement des prophètes qui mettaient la miséricorde au-dessus des holocaustes et des sacrifices.

Sans doute, dans l'enseignement des docteurs juifs, à

côté des discussions casuistiques, il y avait une doctrine morale élevée. On a pu retrouver dans le Talmud des maximes très voisines de celles de l'Évangile, comme aussi des paraboles qui rappellent celles de Jésus. En doit-on conclure que le Sauveur puisait sa doctrine dans l'enseignement des écoles juives, et en diminuer d'autant l'originalité ? Il faut noter d'abord que la question de priorité est difficile à trancher : la date des différentes parties du Talmud est incertaine, la plupart des rabbins dont on y a recueilli les maximes sont postérieurs au Ier siècle, il n'est donc pas sûr qu'ayant connu l'Évangile ils ne s'en soient pas inspirés. Quoi qu'il en soit d'ailleurs, ce n'est pas la matérialité des préceptes qu'il faut considérer ici, c'est l'esprit même de l'enseignement, et à ce point de vue l'originalité de Jésus est incontestable. L'étonnement que provoquait sa parole parmi ses auditeurs prouve assez qu'il n'enseignait point à la manière des docteurs juifs : il ne commentait pas l'Écriture ou la tradition, il puisait dans son propre fonds ; c'est son esprit qui, passant dans ses préceptes, leur a donné une efficacité inconnue jusque-là et en a fait des paroles de vie, car « ce ne sont pas les mots qui importent mais la puissance de la personnalité qui se trouve derrière eux » (1).

Quelques historiens ont pensé trouver dans l'*essénisme* un antécédent direct à la doctrine de Jésus. Les esséniens étaient des ascètes juifs, qui vivaient un peu en marge du judaïsme officiel, et formaient des groupes où l'on pratiquait la communauté des biens et où l'on vivait suivant les règles d'une morale austère. On pourrait se demander si l'organisation de l'Église primitive n'aurait pas emprunté quelques traits à celle des communautés esséniennes. Mais en tous cas rien ne permet de supposer que Jésus lui-même ait été en relations avec les esséniens et se soit inspiré de leur doctrine morale. Ceux-ci en effet professaient le plus strict légalisme, et étaient plus rigoureux que les pharisiens eux-mêmes dans l'observation des règles concernant la pureté rituelle ou le repos du sabbat. Rien de plus opposé à l'esprit évangélique que de semblables préoccu-

(1) A. Harnack, *L'essence du christianisme*, trad. nouv., p. 65.

pations, et par suite l'analogie entre l'ascétisme des esséniens et le renoncement prêché par Jésus à ses disciples ne peut être que superficielle.

30. L'idée du royaume de Dieu existait déjà dans l'Ancien Testament et dans le judaïsme, mais Jésus la précisa et la développa dans un sens très personnel. On peut d'autant moins supposer qu'il se soit contenté d'adopter l'idéal messianique de son temps, que dans le judaïsme il n'y avait alors de doctrine ferme et unique ni sur le caractère du royaume messianique et l'époque de son avènement, ni sur la personne et le rôle du Messie. L'idée la plus répandue était celle qui avait cours dans le pharisaïsme et qui trouve sa meilleure expression dans les Psaumes de Salomon : le Messie serait un grand roi, descendant de David, pieux observateur de la Loi, orné de dons et de pouvoirs surnaturels, dont la mission consisterait à détruire les ennemis d'Israël et à établir le règne de Dieu sur la terre par la suprématie du peuple élu sur toutes les nations. Entre cette conception étroitement nationaliste et l'Évangile il n'y a, pour ainsi dire, rien de commun que l'espérance très générale d'un avenir de justice et de bonheur sous le gouvernement divin. Le messianisme des apocalypses était sans doute plus large et plus transcendant, mais il était aussi plus irréel : l'ère messianique était renvoyée à la fin des temps, le Messie, être tout surnaturel, dont on attendait la venue sur les nuées, n'avait aucun caractère humain, et l'on ne concevait pas qu'il pût remplir un rôle terrestre avant l'heure finale où il présiderait au grand jugement. Jésus ne put conserver cette conception eschatologique qu'en la complétant et en la corrigeant. Ce qui constitue sur ce point la grande nouveauté de l'Évangile, c'est surtout qu'il reprenait, pour la mettre en pleine lumière, l'idée du Messie souffrant, dont le prophète avait autrefois dessiné la figure dans la personne du *serviteur de Iahvé* expiant par ses souffrances les péchés du peuple, mais que la tradition juive avait laissé presque complètement dans l'ombre. Ne serait-ce que par ce seul côté, le messianisme évangélique diffère profondément du messianisme juif, et par suite ne saurait y avoir sa source unique. Jésus a accompli

ce que ni les docteurs d'Israël, ni les auteurs des apocalypses n'avaient su faire : ni les uns ni les autres n'avaient réussi à rassembler les éléments que fournissait l'Ancien Testament en une synthèse qui donnât une solution définitive aux questions que se posaient les âmes croyantes et qui satisfît toutes leurs aspirations. « Partout des problèmes posés, nulle part des solutions fermes, acceptées de tous. Quand on prétend que Jésus a pris pour point de départ de son enseignement la foi commune de son peuple en matière eschatologique, on ferme les yeux sur ces hésitations et ces incohérences. Ce qui est vrai, c'est que la plupart des idées dont il s'est servi étaient en effet dans l'air. Mais il a tout groupé dans une solution si simple qu'elle porte le sceau de sa divinité, surtout lorsqu'on la rapproche des prophéties qu'elle réalise dans une parfaite harmonie (1). »

III

L'Église naissante

31. Les premiers discours de saint Pierre à Jérusalem, tels que les rapportent les Actes des Apôtres, nous font connaître dans son expression la plus primitive la foi de la communauté chrétienne à ses débuts. Cette première prédication de l'Évangile comporte d'abord l'affirmation de la messianité de Jésus, prouvée par sa résurrection et confirmée par les prophéties de l'Ancien Testament. Les Juifs ont condamné Jésus comme faux Messie : les apôtres proclament qu'il est véritablement le Christ (Christ est l'équivalent grec du mot Messie), car Dieu l'a ressuscité des morts, comme l'annonçaient les Écritures, manifestant par ce triomphe et cette glorification sa dignité messianique. Ils ne font d'ailleurs que rendre témoignage de ce qu'ils ont vu : à plusieurs reprises leur Maître leur est apparu vivant, ils l'ont touché, ils ont entendu sa voix, et c'est sur la réalité de ce fait surnaturel que repose leur foi. La mort de Jésus les avait déconcertés, avait ébranlé

(1) M.-J. Lagrange, *Le messianisme chez les Juifs*, p. 265.

leur croyance et leurs espérances : le Messie pouvait-il mourir ? Mais la résurrection leur a ouvert les yeux : éclairés par l'Esprit-Saint dont la présence s'est manifestée en eux, ils ont compris que le Christ devait être victime expiatoire pour les hommes, que pour lui la mort n'était qu'un passage, la voie par où il devait entrer dans la gloire messianique, et maintenant ils proclament que Jésus est l'unique médiateur entre les hommes et Dieu, et qu'il n'y a de salut qu'en lui.

32. La profession de foi exigée pour faire partie de la communauté chrétienne primitive consiste donc essentiellement dans la reconnaissance de la messianité de Jésus. Quiconque le confesse comme Christ et Seigneur peut être baptisé au nom de Jésus, et entrer ainsi dans la société chrétienne. Mais il faut remarquer que cette profession implique une conception du rôle de Jésus et de sa dignité messianique beaucoup plus large et plus profonde que les idées communément admises parmi les Juifs sur le Messie : l'interprétation de sa mort comme un sacrifice expiatoire, l'affirmation de son rôle de Sauveur universel introduisent dans l'idée messianique des éléments qui lui donnent un caractère nouveau. D'ailleurs il ne faut pas juger de la foi de l'Église primitive seulement par les formules qui la traduisent, car ces formules ne rendaient qu'incomplètement les croyances des disciples du Christ. Les apôtres, ces pêcheurs de Galilée devenus missionnaires de l'Évangile, ne se préoccupaient pas de trouver pour leur foi une expression théorique parfaite. Ils voulaient faire comprendre ce que leur Maître était pour eux, et ils se servaient pour cela des notions communes dans leur milieu, comme Jésus lui-même s'en était servi, mais ils leur donnaient un sens plus profond, et d'ailleurs leur attitude morale, leur vie religieuse achevaient de révéler ce que leur langage était impuissant à exprimer. C'est ainsi que le titre de *Seigneur* qui est le plus fréquemment donné à Jésus dans l'Église primitive, qui devient pour ainsi dire son nom propre, et qui est caractéristique de la foi chrétienne à l'âge apostolique, n'est plus seulement une appellation de respect, comme au temps où les disciples le donnaient à leur Maître

vivant au milieu d'eux, il reçoit une tout autre plénitude de sens, car il affirme le domaine universel du Christ sur toutes choses. Il n'y a qu'un seul Seigneur, Jésus-Christ, comme il n'y a qu'un seul Dieu. Le sens ainsi attaché à ce nom fait entrevoir déjà la place éminente attribuée à Jésus par la foi chrétienne primitive, bien qu'aucune définition théorique précise ne soit encore donnée du rapport du Christ avec Dieu.

Le Christ ressuscité apparaît vraiment comme le centre de l'Église à ses débuts ; l'attachement religieux à sa personne était le lien qui établissait l'unité entre tous les membres de la communauté, quelle que fût leur origine : Juifs palestiniens ou Juifs hellénistes, ou même plus tard convertis venus de la gentilité. On ne le considérait point seulement en effet comme le révélateur de la religion parfaite, il était lui-même objet de foi et de religion. On s'entretenait dans son souvenir : les disciples qui avaient été les témoins de sa vie publique redisaient aux nouveaux convertis les grandes choses qui s'étaient accomplies sous leurs yeux et répétaient les enseignements qu'ils avaient recueillis de la bouche de Jésus. Bien plus, on vivait dans le sentiment actuel de sa présence ; on s'adressait à lui comme à un vivant, comme à un médiateur tout-puissant. Tout en maintenant une relation de dépendance entre le Christ et le Père céleste, on unissait son nom à celui de Dieu dans la prière : on priait Dieu au nom de Jésus, mais aussi on priait directement le Seigneur, et dès les premiers temps de l'Église on voit saint Étienne qui meurt en invoquant Jésus. Surtout le Christ était de la part de ses fidèles l'objet du dévouement le plus enthousiaste : tout l'amour que l'on peut avoir pour sa patrie, sa famille, ses amis, tout l'attachement aussi qu'un Juif pouvait professer à l'égard de la Loi, était concentré sur la personne de Jésus et même dépassé ; pour lui on était prêt à tout, jusqu'à sacrifier ses biens, jusqu'à souffrir la persécution et le martyre. Cette ardente dévotion est le plus éloquent témoignage de ce qu'était Jésus pour les premiers chrétiens. Plus tard, quand l'Évangile devra pénétrer dans des milieux imprégnés de culture hellénique, une théologie plus savante sera nécessaire pour satisfaire

des esprits portés aux spéculations philosophiques, mais les formules les plus sublimes ne placeront pas le Christ plus haut que ne le faisait la simple piété des premiers fidèles.

33. Jésus n'était pas seulement objet de foi, il était encore objet d'espérance. On vivait dans le sentiment de sa présence mystique, mais aussi dans l'attente de son retour glorieux, de la *parousie*. Une formule araméenne : *Maranatha*, dont le sens est : « le Seigneur vient » ou « viens, Seigneur », était familière aux premiers chrétiens pour exprimer leur désir et leur attente confiante de la venue du Christ. On croyait que cette venue était proche. Jésus sans doute n'avait donné à ce sujet aucune indication précise, mais on interprétait certaines de ses paroles comme si la génération qui l'avait connu durant sa vie terrestre devait être également témoin de son retour. Aussi vivait-on dans le sentiment qu'on n'avait ici-bas qu'un établissement provisoire, non point une demeure permanente, et le détachement des choses terrestres qui résultait de cette croyance était poussé parfois si loin qu'il entraînait des abus contre lesquels les apôtres durent mettre les fidèles en garde. C'est ainsi que saint Paul, qui paraît avoir considéré lui aussi la fin du monde comme prochaine, dut rappeler aux Thessaloniciens l'obligation du travail. Mais, à mesure que le siècle s'avançait, l'espérance de voir le retour du Seigneur s'éloignait, et dans la seconde épître aux Corinthiens saint Paul envisage la possibilité de mourir avant la parousie. L'espérance chrétienne n'était point ébranlée pour autant, et l'on ne cessait point d'avoir foi dans le règne glorieux du Christ. Cette espérance avait seulement changé de caractère : de collective elle était devenue individuelle, et l'on acceptait, on désirait même la mort comme le moyen d'être réuni au Christ, en attendant sa manifestation et son triomphe à la fin des temps.

34. La croyance à la proximité de la parousie ne faisait pas négliger aux premiers chrétiens le devoir de sanctifier la vie terrestre. On se préparait au retour du Christ en menant une vie sainte, consacrée au service de Dieu. Les principes de morale très élevée formulés par Jésus étaient la règle de conduite strictement observée par ses

fidèles, aussi bien dans les rapports sociaux que dans la vie personnelle. Les apôtres rappelaient, avec l'autorité qu'ils tenaient de Jésus lui-même, les devoirs imposés par la profession chrétienne, ils faisaient l'application des principes de l'Évangile aux situations nouvelles et aux besoins nouveaux, et les exhortations morales que contiennent les épîtres de saint Paul, même les plus dogmatiques, montrent assez quel souci ils avaient de maintenir dans les Églises qu'ils avaient fondées et qu'ils dirigeaient l'esprit de Jésus-Christ et la conformité parfaite à ses enseignements.

Ce qui frappait le plus les Juifs dans la première communauté chrétienne de Jérusalem, c'était l'esprit de fraternité qui régnait entre tous ses membres. Les Actes des Apôtres insistent sur ce trait comme sur le plus caractéristique : « La multitude des fidèles n'avait qu'un cœur et qu'une âme. » La charité mutuelle assurait à tous les « frères » ce dont ils avaient besoin. Les pauvres ne manquaient pas, car ce fut sans doute parmi les petites gens que l'Évangile gagna ses premiers adeptes, mais les convertis fortunés prenaient soin des indigents. Sans qu'on ait sans doute jamais pratiqué un communisme intégral, sans qu'il y ait lieu par conséquent de supposer dans l'Église primitive une imitation de l'organisation des communautés esséniennes, ceux qui possédaient des biens les considéraient comme affectés au service de tous, et mettaient leurs ressources à la disposition des chefs de l'Église. Les diacres furent précisément choisis pour assurer de façon régulière le service des pauvres, et en décharger les apôtres dont la fonction principale était la prédication. Cette fraternité des premiers chrétiens se manifestait aussi dans les réunions pour la prière et la « fraction du pain ». Ces réunions eurent d'abord un caractère presque familial : les membres de la communauté se rassemblaient chez un des frères, on priait ensemble, puis on prenait le repas eucharistique, où l'on renouvelait ce que Jésus avait fait la veille de sa mort, et où le Christ, se rendant présent à chacun des fidèles par la communion, resserrait ainsi le lien mystique qui les unissait. Plus tard sans doute ces repas en commun entraînèrent des abus, comme en

témoigne la première épître de saint Paul aux Corinthiens ; il fallut les réglementer, faire disparaître tout ce qui pouvait leur donner un caractère profane, mais l'eucharistie, réduite à la communion liturgique au « repas du Seigneur », n'en demeura pas moins le symbole et le gage efficace de l'union fraternelle entre les disciples du Christ, comme elle était la réelle participation au corps immolé sur la croix pour eux tous.

35. Un autre trait caractéristique de la vie religieuse dans l'Église primitive, c'étaient les manifestations extraordinaires de l'Esprit-Saint. Ces dons spirituels, ces *charismes*, étaient la suite ordinaire de l'initiation chrétienne par le baptême et l'imposition des mains : ce qui s'était passé pour les disciples qui avaient reçu l'Esprit-Saint au jour de la Pentecôte se renouvelait sous des formes diverses pour les nouveaux convertis. Chez les apôtres, l'action de l'Esprit se révélait par le don des miracles. Chez les simples fidèles, c'était la glossolalie, sorte de langage extatique, la prophétie, ou la connaissance surnaturelle des mystères de la foi. Ces charismes se manifestaient au cours des réunions chrétiennes pour l'édification et l'affermissement des frères. Mais il arriva parfois que ces dons spirituels devinrent une occasion de trouble, et, comme pour la célébration de l'eucharistie, il fallut que l'autorité apostolique intervînt pour les discipliner.

Cette réglementation du culte et même de l'inspiration personnelle des fidèles montre en exercice l'autorité prépondérante dont jouissaient les apôtres dans l'Église primitive. Le groupe des Douze, complété par saint Matthias qui remplaçait Judas, était le centre de la première communauté à Jérusalem, et saint Pierre y exerçait l'autorité d'un véritable chef, présidant les réunions, prenant la parole pour annoncer l'Évangile ou pour se défendre, lui et ses frères, devant les autorités juives. Les apôtres agissaient comme les représentants du Christ invisible : c'est en son nom qu'ils parlaient, c'est en vertu de son autorité qu'ils tranchaient les conflits qui pouvaient s'élever, et l'épisode d'Ananie et de Saphire nous montre saint Pierre jugeant et condamnant au nom de Dieu

même les frères coupables. Plus tard les missionnaires de l'Évangile, quand ils avaient fondé une communauté nouvelle, en demeuraient les véritables chefs : ils établissaient seulement pour la diriger et l'administrer en leur absence un groupe d'anciens (*presbytres*). Mais ces presbytres n'étaient que les auxiliaires et les représentants de l'apôtre, qui gardait l'autorité supérieure : ses enseignements étaient la règle de foi à laquelle on se référait, et on recourait à lui dans toutes les difficultés qui pouvaient survenir. Certains critiques ont supposé que ce type primitif d'organisation des communautés chrétiennes avait été établi sur le modèle des associations religieuses qui existaient dans le paganisme. Mais les analogies qu'on allègue à l'appui de ce sentiment sont tout extérieures, et il est beaucoup plus naturel de penser que les groupes de chrétiens se sont inspirés d'abord dans leur organisation des synagogues juives, avec lesquelles ils présentent de grandes ressemblances.

36. Cette hypothèse est d'autant plus vraisemblable que les premiers convertis au christianisme furent des Juifs, Juifs palestiniens et Juifs hellénistes, et que même la société qu'ils formaient ne se détacha pas immédiatement du judaïsme. Un observateur superficiel pourrait croire en effet que le christianisme primitif constituait non point une nouvelle religion, mais simplement une sorte de secte ou de confrérie juive, ne différant du judaïsme officiel que par l'exaltation de l'attente messianique et par une piété moins formaliste. De fait les membres de la communauté de Jérusalem continuaient à s'associer au culte juif, ils prenaient part aux cérémonies du Temple et observaient scrupuleusement la Loi. Il y avait sans doute des rites spécifiquement chrétiens, dont le baptême conféré au nom de Jésus et la « fraction du pain » étaient les principaux, mais ils pouvaient s'ajouter facilement aux pratiques du judaïsme. Les apôtres eux-mêmes ne paraissent pas s'être rendu immédiatement compte de l'incompatibilité foncière qui existait entre le judaïsme, religion essentiellement nationale qui ne connaissait d'autre autorité religieuse que la Loi, et l'Évangile, qui s'adressait à tous les hommes et qui, plaçant Jésus au-dessus de la Loi, le considérait comme le

seul principe du salut. Très attachés à leur nation, ils gardaient l'espérance d'amener bientôt au Christ tous les enfants d'Israël ; on étendrait ensuite aux Gentils la prédication de l'Évangile. Ainsi « l'agrégation au christianisme était conçue comme une incorporation à un Israël élargi, mais au fond identique à lui-même (1), » plutôt que comme l'entrée dans une société religieuse absolument nouvelle. Mais l'Évangile que prêchaient les apôtres était trop dégagé de tout particularisme de race et de nation pour ne pas briser très vite le cadre étroit de la communauté judéo-chrétienne. Bientôt les disciples du Christ, en butte à l'hostilité des autorités juives, durent se disperser, l'Évangile fut prêché non plus seulement aux Juifs palestiniens imbus de l'esprit du pharisaïsme, mais aux Juifs hellénistes qui, ayant subi l'influence de l'esprit grec, étaient moins strictement attachés aux observances légales ; des païens eux-mêmes furent convertis par la prédication apostolique et demandèrent à être agrégés à la communauté chrétienne. Dès lors on dut préciser le rapport du christianisme et du judaïsme. Ce ne fut pas sans des luttes vives et prolongées que les conséquences pratiques du principe de liberté contenu dans l'enseignement de Jésus furent acceptées unanimement dans l'Église. Il y eut longtemps des tendances divergentes. Les uns, qui avaient moins bien compris sur ce point l'esprit de l'Évangile, ne concevaient pas facilement que l'agrégation à la société chrétienne n'entraînât pas l'obligation de se soumettre, sinon à toutes, du moins aux principales observances du judaïsme. D'autres qui, en raison de leur origine juive, continuaient à se considérer comme personnellement assujettis à la Loi, admettaient volontiers que les chrétiens d'origine païenne n'eussent pas les mêmes obligations, et « se réjouissaient toutes les fois qu'ils avaient l'occasion de constater un christianisme vivant, même si celui-ci se manifestait en dehors des formes judaïques (2). » Ce fut la mission propre de saint Paul de tirer les conséquences dernières de

(1) Duchesne, *Hist. ancienne de l'Église*, t. I, p. 37.
(2) Von Dobschütz, *L'âge apostolique*, trad. Breitenstein, p. 23.

la donnée centrale de l'Évangile : Jésus est le seul principe du salut, et, en achevant de dégager la société chrétienne des formes extérieures du judaïsme, de l'implanter définitivement dans le monde gréco-romain.

IV

Saint Paul

37. La personnalité de saint Paul nous est, grâce à ses épîtres, mieux connue que celle des autres apôtres. On pourrait être tenté, par suite de cette abondance de documents, de lui attribuer une part exagérée dans le développement chrétien : certains historiens ne vont-ils pas jusqu'à voir en lui le véritable fondateur du christianisme ? Le fait même que ses lettres ont été conservées avec tant de respect et nous sont parvenues en nombre relativement considérable, est sans doute une preuve que saint Paul occupait une place exceptionnellement importante dans l'Église primitive. Il serait pourtant excessif de ne voir que lui dans la première partie de l'âge apostolique, de l'isoler des autres missionnaires de l'Évangile, à plus forte raison de l'opposer à eux comme si son apostolat avait été essentiellement différent du leur. Saint Paul, il est vrai, pensait bien avoir une mission spéciale, il prêchait *son* Évangile, qui était fondé en partie sur des révélations personnelles, mais sa doctrine ne s'en rattachait pas moins intimement à celle des Douze. A cet égard il ne faudrait pas que ses épîtres fissent illusion : on ne doit pas oublier qu'elles ne nous font connaître en réalité qu'un côté de l'enseignement de saint Paul, car elles s'adressent à des fidèles déjà initiés à l'Évangile, que l'apôtre s'efforce seulement d'amener à une intelligence plus profonde du mystère chrétien, et par suite elles supposent un enseignement préalable plus élémentaire qui devait rappeler beaucoup, pour le fond et pour la forme, la prédication apostolique commune.

Ce qui, sous ce rapport, distingue saint Paul des autres apôtres, et lui fait une place à part dans l'histoire du dogme

catholique, c'est qu'on peut dire de lui qu'il a été, dans l'Église chrétienne, le premier théologien au sens propre du mot. Il y avait avant lui un ensemble d'idées, qui formaient le fond de la prédication des apôtres : il a été le premier à faire de ces vérités dogmatiques et morales un corps de doctrines, groupées en une puissante unité autour de quelques idées maîtresses. Certes l'attitude de saint Paul est bien différente de celle du philosophe qui élabore un système dans un intérêt purement spéculatif, sa doctrine n'est point constituée par un enchaînement d'abstractions, elle est faite de réalités vécues ; même dans ses parties les plus métaphysiques, elle ne se détache pas de la vie religieuse, dont elle vise à être l'aliment, et elle demeure toute pénétrée de l'esprit de l'Évangile. Mais si la théologie de saint Paul n'est pas à proprement parler un système, elle est néanmoins la première synthèse du christianisme, synthèse édifiée non point d'un seul coup, mais peu à peu à la lumière de l'inspiration divine et selon les nécessités de l'apostolat, en partant de quelques idées fondamentales qui, révélées à l'apôtre dès le début, dominèrent constamment sa pensée et en commandèrent tout le développement.

Le tempérament intellectuel de saint Paul, son éducation auprès des docteurs juifs le prédisposaient à donner à l'Évangile cette forme théologique. Il y fut amené aussi par des causes extérieures : d'une part les discussions avec les Juifs et les chrétiens judaïsants l'obligèrent à exposer dans sa signification profonde et à développer avec toutes ses conséquences la donnée fondamentale de la prédication apostolique, le salut par le Christ seul ; d'autre part il fallut satisfaire aux exigences des Grecs convertis du paganisme, à qui l'idée juive du Messie ne suffisait pas comme expression de la personne et de l'œuvre de Jésus, et qui avaient besoin, en raison de leurs habitudes d'esprit, que leur religion fût en même temps une philosophie de l'histoire et du monde. Par sa double culture, juive et grecque, saint Paul était admirablement préparé à réaliser cette synthèse du judaïsme et de l'hellénisme dans la lumière de la révélation nouvelle apportée par le Christ. Sa théologie grandiose, développement de l'Évangile, en

présentant Jésus non pas seulement comme le Messie promis à Israël, en qui le judaïsme trouvait son achèvement, mais comme le centre de la création et le centre de l'histoire humaine, assura au christianisme une pleine universalité.

L'œuvre de saint Paul pose l'une des questions les plus importantes qu'ait à envisager l'historien du christianisme primitif. Il peut se demander en effet dans quel rapport se trouve la doctrine de l'apôtre avec l'Évangile de Jésus, et si des idées étrangères empruntées soit aux spéculations rabbiniques, soit à la philosophie grecque, soit même aux divers cultes du paganisme, n'y ont pas recouvert presque complètement les données de la tradition apostolique. Avant d'aborder l'examen de ce problème, il est nécessaire, sinon d'exposer complètement la théologie de saint Paul, du moins d'en dégager les idées dominantes.

38. On peut prendre comme centre de la doctrine de saint Paul l'idée du salut apporté à tous les hommes par Jésus. C'est cette vérité fondamentale qui lui fut révélée dans l'apparition du chemin de Damas, et qui lui fournit le point de vue d'où son regard, se portant sur toutes choses, saisit l'unité du plan divin. L'humanité lui apparut avant le Christ toute plongée dans la corruption, conséquence de la faute d'Adam : Juifs et païens étaient également esclaves du péché, livrés à Satan, voués à la mort. La Loi elle-même, quoique juste et sainte, n'était pas pour les enfants d'Israël un principe de salut, car elle montrait le devoir, mais sans donner la force de l'accomplir. Le seul avantage que possèdent les Juifs, c'est qu'ils sont les dépositaires de la promesse du Messie faite à Abraham ; mais de cette promesse ils ne doivent pas se considérer d'ailleurs comme les seuls héritiers, tous ceux qui imitent Abraham dans sa foi font partie de l'Israël spirituel constitué par l'élection mystérieuse de Dieu, et ont part au salut opéré par le Christ. Maintenant donc que Jésus par sa mort a abrogé la Loi, il n'y a plus ni Juifs, ni Gentils. Le salut est offert à tous les hommes, et pour tous il n'y a qu'un seul moyen de s'affranchir du péché : la participation par la foi à la mort et à la résurrection du Fils de Dieu.

Dès lors les pratiques du judaïsme n'ont plus aucune

valeur au point de vue du salut. Qu'on s'y soumette provisoirement, par condescendance pour les chrétiens venus du judaïsme et restés attachés à ses observances, saint Paul ne s'y oppose nullement : lui-même, voulant se faire tout à tous, donne en certaines circonstances l'exemple de cette soumission ; mais les présenter comme une condition nécessaire de la profession du christianisme, c'est oublier que le Christ a inauguré le règne de la grâce et substitué à la servitude de la Loi la liberté de l'Évangile. La foi et non la Loi, voilà donc le principe de la justification : la foi qui nous fait entrer en communion de la justice et des mérites du Christ, qui nous fait, pour ainsi dire, participer à sa vie. D'ailleurs cette foi qui justifie n'est point simplement une adhésion de l'esprit à l'enseignement de Jésus, et à la réalité de sa mission de Sauveur, c'est un don total de soi-même à Dieu et au Christ, don « par lequel le chrétien aspire à abdiquer sa vie propre pour se confondre avec une vie étrangère, idéale et réelle à la fois, qui lui sert de principe, d'exemplaire et de loi (1). »

Jésus est donc l'unique médiateur entre Dieu et les hommes, et sa mort sur la croix apparaît à saint Paul comme le centre de l'histoire religieuse de l'humanité. En elle se résume et se concentre l'action salutaire du Christ. L'apôtre ne néglige point sans doute le rôle de Jésus comme docteur, comme révélateur du Père, mais c'est surtout dans sa mort sur la croix qu'il voit l'acte essentiel de sa mission de Sauveur. La croix, scandale pour les juifs, folie pour les Gentils, s'est révélée à Paul dans la lumière surnaturelle de la vision de Damas comme l'instrument du salut, le moyen par lequel Dieu a voulu se réconcilier le monde ; aussi ne veut-il plus connaître que Jésus crucifié. Jésus sur la croix souffre et meurt comme le représentant de l'humanité ; s'étant volontairement substitué à nous, il est notre victime, sa mort est notre rachat. Nouvel Adam, il a réparé, et au delà, la faute du premier : de même qu'Adam avait été principe

(1) Tobac, *Le problème de la justification dans saint Paul*, p. 234.

de mort pour ses descendants, Jésus est principe de vie surnaturelle pour ceux qui s'attachent à lui par la foi, et c'est comme un homme nouveau qui est ainsi créé dans la justice et dans la vérité. Et l'homme n'est pas seul à être relevé par le Christ, la création tout entière, déviée de sa fin par le péché, est elle-même rétablie dans l'ordre primitif et dans la paix.

39. Cette idée de la médiation universelle du Christ montre déjà clairement quelle signification éminente saint Paul attribue à la personnalité de Jésus, et à quelle hauteur il le place par rapport soit à l'humanité, soit à l'ensemble du monde. Des déclarations telles que celles-ci, jetées en passant au cours d'un développement contre l'idolâtrie : « Pour nous, il n'est qu'un Dieu, le Père, de qui tout vient, et pour qui nous sommes ; et qu'un Seigneur Jésus-Christ, par qui tout est et par qui nous sommes » vont plus loin même que l'idée de rédemption, et, attribuant au Christ un rôle dans la création, elles supposent entre Dieu et lui le rapport le plus étroit. Des textes de ce genre se rencontrent dans toutes les épîtres de saint Paul, dans les plus anciennes comme dans les dernières qu'il écrivit. Aussi n'y a-t-il pas de raison de supposer que l'idée qu'il se faisait du Sauveur se soit substantiellement modifiée entre le début et la fin de son apostolat : dès l'instant de la conversion de Paul, Jésus était tout pour lui. Ce qui est vrai, c'est que ses méditations personnelles, les nécessités de la prédication à des Grecs formés aux spéculations philosophiques, la lutte même contre les déformations que des esprits aventureux risquaient de faire subir à la tradition apostolique, l'amenèrent à approfondir davantage les simples formules de la foi primitive, à en pénétrer mieux le sens sous la lumière de l'inspiration divine, et à élaborer enfin toute une christologie, dont les épîtres plus récentes (aux Philippiens, aux Colossiens et aux Éphésiens) contiennent, sinon un exposé systématique, du moins une expression fragmentaire qui permet de se rendre suffisamment compte de la pensée de l'apôtre.

Le trait caractéristique de cette christologie, c'est l'affirmation très nette de la préexistence du Christ. Avant de paraître sur la terre « dans la forme d'esclave », il

subsistait éternellement « dans la forme de Dieu ». La filiation divine de Jésus n'est pas en effet, comme la nôtre, une filiation d'adoption. Il n'a point été constitué Fils de Dieu seulement au baptême ou à sa naissance, c'est par nature qu'il est le propre Fils de Dieu. « Image du Dieu invisible, premier-né avant toute créature, » et par suite maître souverain de toutes choses, « tout a été créé par lui et pour lui. » Sa condition naturelle était donc l'égalité avec Dieu, mais, par un abaissement volontaire, il s'est dépouillé des prérogatives et des honneurs divins auxquels il avait droit pour devenir semblable aux hommes, et se faire obéissant jusqu'à la mort de la croix. Homme véritable, le Christ incarné avait revêtu une chair en tout semblable à la nôtre, sauf le péché, mais en même temps il possédait dans sa plénitude l'Esprit de sainteté dont la puissance a été manifestée par sa résurrection. En ce jour, où il a triomphé de la mort, il a été rétabli dans ses droits de Fils de Dieu; tout ce qu'il y avait de mortel en lui a été absorbé par la vie, son corps est devenu un corps spirituel, et maintenant il est « le Seigneur de gloire », qui a reçu un nom au-dessus de tout nom, et devant qui tout genou doit fléchir, en signe d'adoration, aux cieux, sur la terre et dans les enfers.

40. La place la plus importante dans la prédication de saint Paul appartient donc au Christ glorieux, car c'est comme tel que Jésus est principe de vie pour ceux qui croient en lui, et l'on sait que la doctrine de l'apôtre vise beaucoup plus à développer cette vie du Christ dans chaque fidèle et dans la société chrétienne qu'à répondre aux questions purement spéculatives qu'on peut se poser au sujet de la personnalité du Fils de Dieu. Pour lui, la vie chrétienne est une participation à la vie du Christ ressuscité : « Ce n'est plus moi qui vis, c'est le Christ qui vit en moi... Vous vivez pour Dieu dans le Christ Jésus. » Participation qui reste sans doute imparfaite tant que le chrétien est ici-bas « exilé du Seigneur », mais qui s'achèvera dans le ciel, où il sera pour toujours avec le Christ. Cette union mystique du fidèle avec Jésus-Christ s'opère par l'action de l'Esprit-Saint : « Quiconque n'a pas l'Esprit du Christ, celui-là n'est pas au Christ. » Ainsi « vivre dans le Christ et vivre

dans l'Esprit ne sont pour saint Paul qu'une seule et même réalité (1). » C'est l'Esprit, à la fois lumière et force, qui est le principe immédiat de la vie nouvelle du chrétien, vie nouvelle qui a pour type la vie glorieuse du Christ ressuscité, et qui se manifeste dans ce que l'apôtre appelle les fruits de l'Esprit : « l'amour, la joie, la paix, la patience, la mansuétude, la bonté, la fidélité, la douceur, la tempérance, » en un mot la sainteté. Toute la vie morale n'est donc que l'épanouissement de l'action de l'Esprit dans les âmes : nous retrouvons ainsi dans la doctrine de saint Paul cette compénétration réciproque de la morale et de la religion qui nous a paru l'un des traits caractéristiques de l'Évangile.

41. L'enseignement de saint Paul sur la vie chrétienne a son couronnement dans sa théorie de l'Église. Participant tous à la vie du Christ, les fidèles ne lui apparaissent plus comme des individus rapprochés simplement par des sentiments communs, ils constituent à ses yeux un tout organique, « l'Église de Dieu ». Cette conception sociale de la religion tient une grande place dans la doctrine paulinienne. L'apôtre a voulu dégager la raison profonde de ce caractère remarquable du christianisme primitif : l'intime union qui existait entre les frères, il l'a trouvée dans l'action du Christ sur chaque fidèle et il a exprimé sa pensée dans des métaphores qui sont pour lui plus même que des métaphores, et qui traduisent les plus effectives réalités spirituelles. Il représente d'abord l'Église comme un édifice, un temple saint, dont les croyants de toute origine : Juifs et Gentils, sont les pierres, dont Jésus est la pierre angulaire et qui, par la cohésion de tous les éléments avec le Christ, forme une construction d'une inébranlable solidité. Mais cette comparaison ne marque pas assez l'intériorité du lien qui groupe tous les fidèles dans une puissante unité, et saint Paul, ayant recours à une autre image, formule sa doctrine de l'Église corps du Christ. Il conçoit l'ensemble des chrétiens comme constituant le Christ mystique : les fidèles sont les membres de ce corps, Jésus-Christ en

(1) Lebreton, *Les origines du dogme de la Trinité*, p. 328.

est la tête, qui dirige tous les organes et maintient entre eux l'harmonie, l'Esprit-Saint en est l'âme, principe de cohésion, de mouvement et de vie. L'Église est donc le complément et comme le prolongement de la personne de Jésus; par elle le Christ invisible continue à agir dans le monde. Cette image met surtout en évidence l'unité foncière de la société chrétienne, dans la diversité des races et des conditions et aussi dans la hiérarchie des fonctions : « Ayez soin de conserver l'unité de l'esprit dans le lien de la paix : un seul corps et un seul esprit... un seul Seigneur, une seule foi, un seul baptême, un seul Dieu et Père de tous les hommes, qui est au-dessus de tous, agit par tous, réside en tous. »

De cette unité les sacrements sont les signes efficaces. Le baptême signifie et opère l'incorporation du fidèle au Christ mystique, il le rend participant de la vie qui, émanant du Christ, chef de l'Église, circule dans tous ses membres, et il est ainsi le fondement de l'unité chrétienne, « car tous nous avons été baptisés en un seul esprit, pour former un seul corps, soit Juifs, soit Grecs, soit esclaves, soit libres, et tous nous avons été abreuvés d'un même esprit. » L'eucharistie présente un semblable caractère. En même temps qu'un sacrifice commémoratif de la mort rédemptrice de Jésus, elle est une communion des fidèles au corps et au sang du Christ, et ceux-ci, participant au même pain, ne forment également qu'un seul corps.

Enfin cette union intime des chrétiens entre eux et avec le Christ trouvera sa consommation après la résurrection des morts, quand le Christ ayant achevé son œuvre, ayant triomphé de ses ennemis, se soumettra à Dieu son Père et lui soumettra en même temps toute l'humanité pour ainsi dire concentrée en sa personne, afin qu'éternellement « Dieu soit tout en tous. » Ainsi sera réalisée l'unité suprême qui, dans la pensée de saint Paul, est la fin de toute la rédemption et le terme dernier de l'œuvre du Christ.

42. Lorsqu'on rapproche la doctrine de saint Paul de l'enseignement de Jésus, tel surtout que nous le connaissons par les évangiles synoptiques, la première impression, on ne saurait le nier, est celle d'une profonde différence, et cette impression s'accentue encore lorsque, au lieu

de s'en tenir aux grandes lignes de la théologie paulinienne, on suit dans le détail les développements que l'apôtre donne à sa pensée et les raisonnements sur lesquels il l'appuie. Frappés de ce contraste apparent entre saint Paul et Jésus, sous lequel ils n'ont pas su reconnaître l'identité foncière de doctrine et d'esprit, un certain nombre de critiques ont soutenu, après Baur, que le christianisme de saint Paul est essentiellement différent de l'Évangile authentique de Jésus, et que l'influence de l'apôtre a été la cause d'une déviation dans le mouvement religieux inauguré par Jésus. Ils insistent principalement sur les points suivants : saint Paul, disent-ils, n'attache que peu d'importance à la vie terrestre de Jésus, son Christ est un être céleste, presque mythologique, plutôt qu'un personnage vraiment humain ; de plus certaines idées essentielles de la prédication de Jésus, le royaume de Dieu par exemple et le messianisme, n'ont à peu près aucune place dans la théologie paulinienne qui a pour centre des conceptions toutes différentes; enfin, ajoute-t-on, saint Paul, par son enseignement sur le rôle de la Loi, a répudié absolument le judaïsme, tandis que Jésus se proposait simplement de réformer la religion juive traditionnelle, non de fonder une religion nouvelle.

Sans entrer dans le fond même de la question, il faut noter d'abord que saint Paul n'a certainement pas soupçonné cette prétendue opposition entre sa doctrine et celle de Jésus : jamais il ne s'est donné comme un novateur, mais simplement comme le disciple et l'apôtre de Jésus, n'ayant d'autre règle de sa croyance et de son enseignement que l'enseignement du Maître tel qu'il le connaissait par la tradition apostolique et par révélation personnelle. Sur certains points importants, il prend soin de signaler la conformité de sa doctrine avec celle des Douze ; le seul élément nouveau de son évangile, et qui était l'objet particulier de sa mission, c'était l'affirmation du droit des païens à entrer dans la société chrétienne sans être astreints aux prescriptions de la Loi juive. Si l'on songe d'ailleurs aux circonstances et aux conditions dans lesquelles saint Paul exerça son apostolat, on ne peut que juger invraisemblable l'hypothèse d'une

opposition véritable entre sa prédication et celle des autres apôtres. Ceux-ci furent informés de ce qu'enseignait saint Paul, et ils n'auraient pas manqué de protester si l'Évangile qu'annonçait le nouveau converti avait été foncièrement différent du leur. Saint Paul par exemple eut pour compagnon d'apostolat au début de ses missions, à Antioche, puis dans son premier voyage, saint Barnabé, disciple des Douze : est-il vraisemblable que les deux missionnaires n'aient pas donné un enseignement identique? Au surplus on ne comprendrait pas que la doctrine de saint Paul ait été aussi vite et aussi universellement acceptée si elle avait paru être autre chose qu'un développement et une interprétation de l'Évangile, en parfaite harmonie avec la foi commune de la société chrétienne. L'opposition que saint Paul rencontra, sinon auprès des apôtres eux-mêmes, du moins auprès de certains membres de la communauté de Jérusalem demeurés très attachés au judaïsme, quand il s'agit de faire admettre sa manière de voir sur les observances légales, montre bien qu'il lui aurait été très difficile de s'écarter notablement de la tradition primitive.

43. Ces considérations générales sont confirmées par un examen attentif des points sur lesquels la théologie de saint Paul semble contraster davantage avec l'Évangile. Il est très vrai que les faits de la vie terrestre de Jésus tiennent peu de place dans les épîtres : tout l'intérêt semble s'y concentrer sur la mort et la résurrection du Sauveur, qui sont les fondements essentiels de la théologie paulinienne. Mais il n'y a pas lieu de s'en étonner. Saint Paul n'avait pas connu Jésus durant son ministère en Judée et en Galilée (1) : sa mission propre ne pouvait donc être, comme celle des Douze, de rendre témoignage des grandes choses que le Sauveur avait faites alors et qui ne pouvaient lui être connues que par ouï dire. C'était le

(1) M. Joannes Weiss a récemment soutenu (*Paulus und Jesus*, p. 16-31) que saint Paul avait dû jadis rencontrer Jésus, et il interprète dans ce sens le texte de la seconde épître aux Corinthiens : « Nous avons connu le Christ selon la chair. » Mais les arguments de M. Weiss ne sont pas concluants.

Christ ressuscité qui s'était manifesté à lui, c'était donc du Christ ressuscité, source de salut et de vie divine, qu'il devait être le témoin, après avoir éprouvé lui-même les effets de sa puissance. Il ne faut pas oublier de plus que les épîtres étaient adressées à des chrétiens déjà instruits des éléments du christianisme, qui connaissaient la vie de Jésus et n'avaient pas besoin que saint Paul leur en fît à nouveau le récit. D'ailleurs des allusions assez fréquentes dans les épîtres aux actes ou aux paroles du Sauveur, sans parler du récit plus détaillé d'un ou deux faits (l'institution de l'eucharistie, les apparitions du Christ après la résurrection), montrent que l'apôtre connaissait parfaitement la tradition historique sur la vie de Jésus, et la supposait connue de ses lecteurs.

Quant aux données caractéristiques de l'enseignement de Jésus qui semblent au premier abord n'occuper qu'une place secondaire dans la doctrine de saint Paul, un examen plus approfondi montre qu'on les y retrouve, revêtues seulement d'une forme différente. S'il est vrai par exemple que l'apôtre parle peu du royaume de Dieu, c'est qu'il sait que cette idée est familière aux chrétiens à qui il s'adresse, et il se préoccupe plutôt d'en dégager le sens profond. C'est bien en effet le royaume de Dieu avec ses deux aspects : préparation dans la vie présente et consommation future, qui se retrouve comme transposé dans la doctrine de saint Paul sur la vie des fidèles *dans* le Christ ici-bas, préparant la vie *avec* le Christ dans le ciel. De même le contenu essentiel de l'idée du Messie subsiste dans la doctrine paulinienne du Christ Seigneur et Rédempteur : saint Paul a simplement dépouillé cette idée de la forme juive qu'elle avait dans l'Évangile pour lui donner une expression plus générale. Il n'est pas jusqu'à l'attitude de saint Paul à l'égard de la Loi qui ne puisse se rattacher à l'enseignement de Jésus. Sans doute le Sauveur n'avait pas aussi nettement affirmé l'inutilité des pratiques légales pour le salut, mais l'esprit même de l'Évangile devait conduire à cette conclusion, que saint Paul n'eut qu'à dégager et à formuler explicitement, lorsque la prédication chrétienne s'adressa aux Gentils.

Ainsi entre l'Évangile de Jésus et la prédication de saint

Paul, il n'y a pas opposition, mais seulement développement et adaptation de la pensée du Christ aux nouveaux milieux auxquels l'Évangile était annoncé. Et, pourvu qu'on ne s'arrête pas à la surface des choses, on est surtout frappé par ce fait, que dans la doctrine de saint Paul on retrouve pleinement l'esprit de l'Évangile, ce qui le caractérise essentiellement comme religion. Pour le disciple comme pour le Maître, c'est l'amour : amour du Père céleste pour les hommes, amour filial des hommes pour Dieu, amour fraternel des hommes entre eux, qui est le dernier mot de la religion. L'Évangile revit donc réellement dans la théologie de saint Paul, de l'un à l'autre il y a continuité : ce n'est qu'en mutilant arbitrairement l'enseignement de Jésus, pour en faire disparaître comme non authentique tout ce qui anticipe les idées caractéristiques du paulinisme, et en exagérant d'autre part le côté personnel de la doctrine de l'apôtre, qu'on pourrait établir un fossé entre l'enseignement de saint Paul et l'enseignement de Jésus.

44. On peut se demander maintenant quels facteurs, en sus des révélations reçues par saint Paul, sont intervenus dans l'élaboration de la théologie paulinienne. Il faut placer en premier lieu l'Ancien Testament et les doctrines religieuses du judaïsme. Grâce à son éducation rabbinique, saint Paul connaissait à fond la Bible ; il était familier avec les procédés d'exégèse des docteurs juifs, comme avec leurs spéculations doctrinales ou leurs discussions casuistiques sur le texte des Écritures. Si, après sa conversion, il lui fallut rejeter nécessairement certaines de ses idées antérieures comme incompatibles avec ses lumières nouvelles, beaucoup d'autres pouvaient se concilier sans peine avec la foi au Christ. Ce fut durant sa longue retraite en Arabie, après sa conversion, que dut se faire la synthèse entre les idées qu'il tenait de ses maîtres juifs et ce qu'il avait appris soit dans la révélation surnaturelle dont il avait été l'objet, soit dans ses entretiens avec les chrétiens de Damas. Il se mit à réfléchir sur les Écritures, pour y chercher un point d'attache à ses croyances nouvelles, et l'Ancien Testament interprété à la lumière de la foi en

Jésus lui fournit les bases de sa doctrine, comme il prend soin de le noter lui-même à propos de quelques-unes des données essentielles de sa théologie (par exemple, la signification rédemptrice de la mort de Jésus, I Cor., xv, 3). C'est aussi sur la Bible qu'il appuie presque toujours ses argumentations, se conformant d'ailleurs aux procédés en usage dans les écoles juives, soit pour sa manière, assez peu littérale, de citer l'Écriture, soit pour sa méthode d'exégèse, qui fait une assez large place à l'allégorie, soit enfin pour sa dialectique d'une subtilité parfois presque déconcertante. D'ailleurs, ce n'est pas seulement dans son langage et dans la forme qu'il donne à sa pensée que saint Paul s'inspire des docteurs juifs, on retrouve aussi dans sa théologie l'écho des doctrines propres du judaïsme. Sa psychologie en particulier est celle de son temps ; sur le péché originel il professe des idées très voisines de celles que les docteurs du pharisaïsme avaient élaborées en partant des données contenues dans l'Écriture, et ne fait que les compléter en s'inspirant des données propres à l'Évangile ; sur bien d'autres sujets encore, en particulier en ce qui concerne les anges et les choses finales, on pourrait relever des analogies non douteuses. Il importe cependant de noter que, malgré ces rapprochements, la théologie de saint Paul diffère profondément de la théologie rabbinique par l'esprit qui l'anime : ce n'est plus la doctrine impersonnelle et toute livresque des docteurs juifs, c'est un enseignement vivant, qui s'appuie sur une expérience personnelle éclairée par l'inspiration divine, et que soulève le souffle de l'Évangile.

45. Certains critiques (Wrede, J. Weiss, etc.) font aux idées juives une place beaucoup plus considérable encore dans la théologie de saint Paul, en particulier dans sa doctrine christologique. Saint Paul, pensent-ils, possédait déjà avant sa conversion une théorie messianique toute faite, formée de données empruntées à l'Ancien Testament et surtout aux apocalypses juives et aux spéculations de la philosophie judéo-alexandrine. Quand il fut arrivé à croire que Jésus était le Christ, il lui appliqua naturellement cet ensemble d'idées, de sorte que la christologie paulinienne ne devrait presque rien aux

données historiques concernant la personne et la vie de Jésus, mais serait construite presque exclusivement à l'aide d'éléments empruntés au judaïsme, et déjà systématisés avant la conversion de l'apôtre.

Cette thèse est très exagérée, et intervertit, semble-t-il, l'ordre des facteurs dans l'élaboration de la doctrine christologique de saint Paul (1). Il faut reconnaître sans doute que certains éléments de cette doctrine viennent de l'Ancien Testament et du judaïsme, où l'on trouveen particulier des anticipations de l'idée du Christ préexistant. Il suffit de rappeler que la Sagesse, dans les *Proverbes*, dans l'*Ecclésiastique* et surtout dans le livre de la *Sagesse* n'est pas un simple attribut divin, mais qu'elle est conçue presque comme une personne, distincte de Dieu, bien qu'existant auprès de lui de toute éternité (2). Certaines apocalypses parlent du Messie comme d'un être céleste dont l'origine est antérieure à toute création. Dans la théologie rabbinique il est parfois question aussi d'une préexistence du Messie, mais c'est une préexistence abstraite, à la manière d'une idée, plutôt qu'à la manière d'un être réel. Nulle part, cependant, on ne trouve l'ensemble d'idées qui constituent la christologie propre de saint Paul, et par suite rien n'autorise à penser qu'il ait puisé dans le judaïsme, avant sa conversion, une théorie messianique toute faite. Ce qui est vrai, c'est que, lorsqu'il dut se formuler à lui-même et formuler pour les nécessités de son enseignement une doctrine christologique, l'apôtre put s'inspirer des conceptions qui avaient cours dans les divers milieux du judaïsme, mais ces conceptions n'ont pas été le moule dans lequel a été coulé la figure du Christ, telle qu'elle se dégage de ses épîtres, elles ont bien plutôt fourni la matière que saint Paul a lui-même modelée selon l'image du Christ que la tradition apostolique et la révélation divine lui mettaient devant les yeux.

(1) Cf. V. Rose, *Études sur la théologie de saint Paul*, dans la *Revue biblique*, 1903, p. 339.

(2) On peut comparer spécialement avec le livre de la Sagesse la théorie christologique de l'épître aux Colossiens (I, 13-20). Cf. Lebreton, *op. cit.*, p. 301.

46. Au moment où l'Évangile commença à se répandre hors de la Palestine, les cultes orientaux, plus ou moins fusionnés avec la religion hellénique, avaient fait dans le monde grec des adeptes nombreux et enthousiastes. Saint Paul dut entrer en contact avec cette religion syncrétiste, peut-être à Tarse, en tout cas à Antioche, où le culte des divinités syriennes était florissant, en Phrygie, en Galatie, en Grèce. Quelques historiens des origines chrétiennes pensent que le christianisme des communautés établies sur le sol hellénique et la doctrine même de saint Paul ont subi dans une assez large mesure l'influence de ce mysticisme gréco-oriental. On attribue en particulier cette origine à l'idée paulinienne du Christ Sauveur, faisant participer les fidèles à sa mort et à sa résurrection, et établissant avec eux une union mystique, ainsi qu'à la conception du baptême comme d'un rite producteur d'une vie nouvelle et de l'eucharistie comme d'un repas de communion au Christ. Sans doute on ne suppose pas que saint Paul ait créé le baptême et l'eucharistie, mais il aurait profondément transformé ces deux éléments essentiels du culte chrétien primitif, en en faisant des sacrements, c'est-à-dire des rites efficaces produisant par eux-mêmes, de façon presque magique, l'union des fidèles à la divinité.

47. Il faut noter d'abord que, si le christianisme en général, et la doctrine de saint Paul en particulier, doivent quelque chose au paganisme gréco-oriental, il ne peut s'agir d'un emprunt direct et voulu, car dès l'origine les chrétiens manifestent un éloignement absolu à l'égard des doctrines et des rites du paganisme. Ils n'acceptent aucun accommodement avec les autres religions, et les convertis du paganisme doivent rompre complètement avec les pratiques du culte qu'ils abandonnent, car toute cérémonie païenne est un culte rendu aux démons. Saint Paul en particulier interdit énergiquement l'assistance aux repas sacrés des religions païennes : « Vous ne pouvez participer à la table du Seigneur et à la table des démons... Quel accord est possible entre le Christ et Bélial ? » Une telle intransigeance ne permet pas de supposer qu'il ait délibérément emprunté une idée ou un rite quelconques

à des cultes qui étaient pour lui, comme pour tous les vrais chrétiens, un objet d'horreur.

Mais n'a-t-il pu y avoir une influence du paganisme sur le christianisme, sans que les fidèles de la religion nouvelle en aient eu conscience ? Certaines idées caractéristiques des cultes orientaux n'étaient-elles pas dans l'air, au point de pénétrer jusque dans les milieux les plus hostiles au paganisme, et cette hypothèse n'est-elle pas la seule explication possible des rapprochements qu'on établit entre le christianisme de saint Paul et les religions gréco-orientales ? — Il y aurait lieu d'abord de préciser la portée de ces rapprochements. Beaucoup sont sans doute plus superficiels que réels. Parfois ce ne sont que des analogies de langage : rien n'empêche d'admettre que, pour rendre sa pensée plus intelligible aux chrétiens convertis du paganisme, saint Paul ait parfois usé de termes qui étaient du langage courant et aussi bien du vocabulaire des mystères païens. D'autres fois, ce sont des idées très générales qui peuvent se retrouver à la base de beaucoup de religions différentes, sans qu'il y ait lieu de supposer une influence réciproque, comme par exemple l'idée de la participation à la vie d'un Dieu Sauveur, idée qui peut naître spontanément des besoins religieux communs à l'humanité. Pour pouvoir affirmer que saint Paul l'a empruntée aux cultes d'Adonis ou de Mithra, il faudrait que la ressemblance s'étendît à la conception même du salut et au mode de sa réalisation. Or tout le monde doit reconnaître qu'en dehors de l'idée générale commune il y a plus de différences que d'analogies entre le christianisme paulinien et les diverses formes de paganisme mystique. La mort d'Attis, d'Adonis ou d'Osiris, ce qu'on appelle parfois leur « Passion », n'avait pas du tout pour leurs fidèles le même sens que la mort du Christ pour saint Paul : ces dieux ne mouraient pas pour expier les péchés des hommes, leur mort et leur résurrection n'étaient pas la cause du salut pour les initiés à leurs mystères. D'ailleurs le salut qu'on cherchait dans le culte des divinités syriennes ou perses, c'était moins, semble-t-il, la félicité éternelle, encore que la croyance à l'immortalité tînt une certaine place dans

ces religions, que l'oubli des maux de la terre dans l'extase et les phénomènes orgiastiques, avec lesquels il ne faut pas confondre d'autre part les manifestations de l'Esprit, les *charismes*, qui existaient dans l'Église primitive. La réglementation que saint Paul impose à l'exercice de ces dons spirituels, pour ne pas laisser la porte ouverte à des phénomènes qui ne viendraient pas de l'Esprit de Dieu, et pour éviter tout ce qui serait cause d'agitation plus que de paix et d'édification, indique assez quel esprit différent animait les assemblées chrétiennes et les réunions où se célébraient les mystères païens. Quant au baptême et à l'eucharistie, aucune raison positive n'oblige à supposer que saint Paul leur ait attaché un sens tout différent de celui que ces rites avaient dans la communauté primitive où ils étaient déjà en usage. D'ailleurs l'explication théologique qu'en donne l'apôtre repose sur des idées qui n'étaient point étrangères au judaïsme, et qu'il n'avait par suite nul besoin d'emprunter aux religions païennes : en particulier l'idée qui représente le sacrifice, complété par la manducation de la victime, comme une communion des fidèles avec la divinité à qui ils l'offrent, est une idée sémitique et juive bien plutôt qu'hellénique.

Quelles que soient d'ailleurs les analogies de surface qu'on peut relever, il y a une différence profonde, au point de vue moral et religieux, entre les cultes orientaux et le christianisme tel qu'il apparaît dans l'enseignement de saint Paul. Sans doute il y avait des âmes d'élite qui cherchaient dans la mystique païenne la satisfaction d'aspirations élevées. Mais, sans parler même de l'immoralité de certains rites, il faut reconnaître que, en général, on attendait de l'initiation aux mystères une pureté rituelle, obtenue par des procédés presque magiques, et sans lien direct avec la pratique de la vertu, plutôt qu'une véritable purification morale. La mystique chrétienne au contraire vise à changer les âmes, elle tend à la réforme de tout l'homme, à la création d'un homme nouveau, en qui l'action de l'Esprit divin se manifeste par la sainteté de la vie et des œuvres.

V

Saint Jean et la fin de l'age apostolique

48. On ne doit pas juger de ce qu'était la moyenne des chrétiens à l'âge apostolique par les seules épîtres de saint Paul. Sans doute le fond de la doctrine de l'apôtre était accessible à tous les fidèles, mais il y avait aussi dans son enseignement un élément plus élevé, plus technique pour ainsi dire, qui ne pouvait s'adresser à la masse des croyants, mais seulement à une élite, déjà familiarisée avec les discussions théologiques. L'ensemble des chrétiens s'intéressait probablement davantage au côté plus concret de la religion, aux détails de la vie de Jésus. Les évangiles synoptiques répondirent alors à ce besoin de connaître aussi complètement que possible l'existence terrestre du Christ : chacun des évangélistes, en s'inspirant de son tempérament propre et des besoins spéciaux de ceux pour qui il écrivait, groupa en une composition homogène les données conservées par la tradition antérieure, orale ou écrite, en vue de faire valoir les thèses fondamentales de la prédication apostolique. C'est à ce moment qu'entrèrent dans le courant de la tradition chrétienne les récits relatifs à l'enfance de Jésus, qui forment les premiers chapitres du premier et du troisième évangile. On ne saurait s'étonner que ces récits n'aient pas fait partie de la prédication apostolique primitive, car il était naturel que l'attention se concentrât d'abord sur des faits publics et éclatants, tels qu'étaient l'enseignement et les miracles de Jésus, sa mort et sa résurrection. Ce ne fut que plus tard que, pour satisfaire à la pieuse curiosité des fidèles, on dut donner une plus large diffusion aux récits des faits relatifs à sa naissance et à ses premières années, faits qui n'avaient d'abord été connus que dans un cercle assez restreint de disciples plus intimes, ceux peut-être qui se groupaient autour de la Mère du Sauveur.

Dans ces communautés chrétiennes de la seconde génération, pour qui furent écrits les évangiles synoptiques, l'espérance du prochain retour du Christ subsistait encore, plus vivante sans doute chez les chrétiens issus du judaïsme. Les paroles ardentes des prophètes chrétiens dans les réunions des fidèles entretenaient cette espérance : nous en pouvons juger par l'Apocalypse de saint Jean, qui est la manifestation la plus haute du prophétisme chrétien. Cet écrit nous révèle quels étaient les sentiments et les préoccupations des fidèles au milieu des persécutions auxquelles ils furent en butte soit de la part des Juifs, soit surtout de la part des autorités romaines. Le voyant de Patmos montre dans les tribulations qui les éprouvent l'effet de la lutte engagée par Satan contre Dieu et les serviteurs de Dieu, et il soutient le courage de ceux-ci en leur prédisant le prochain triomphe du Christ, qui assurera le bonheur céleste à ceux qui auront combattu pour sa cause. A côté de ce courant prophétique, dont l'Apocalypse de saint Jean est la manifestation la plus caractéristique, et dans lequel se continuaient les traditions messianiques du judaïsme, on peut entrevoir dans certains milieux chrétiens un courant plutôt mystique, qui trouvera dans le quatrième évangile son expression la plus achevée, mais dont l'existence se révèle déjà dans les prières eucharistiques de la *Didachè* où l'on peut relever des pensées et des expressions nettement johanniques, et aussi dans les *Odes de Salomon* récemment découvertes.

49. Cependant la spéculation théologique n'était pas sans occuper une large place dans le christianisme de la fin de l'âge apostolique. C'est même sur ce terrain que des divisions et des luttes se produisirent dans certaines communautés chrétiennes. A ce moment, les idées de saint Paul avaient décidément triomphé des tendances judaïsantes. On ne discutait plus, si ce n'est dans des groupes assez restreints, sur les conditions d'admission des païens et sur la valeur de la Loi. Mais dans certains milieux le judaïsme combiné avec l'hellénisme avait donné naissance à des spéculations très étrangères à l'esprit de l'Évangile, et qui pouvaient amener une perversion de la foi. Ces hérésies primitives, que les apôtres durent combattre, peuvent

être considérées comme une première ébauche, une forme judaïque de ce qui sera plus tard le gnosticisme. On s'occupait beaucoup des êtres intermédiaires entre Dieu et l'homme, par lesquels on pensait que s'exerçait l'action divine sur le monde. On rendait un culte aux anges auxquels on attribuait un rôle de médiateurs. On se demandait quelle place le Christ occupait dans cette hiérarchie d'êtres surnaturels, et on tendait à le rabaisser à leur rang. En même temps certains docteurs, pour expliquer la vie terrestre de Jésus, en venaient à dire qu'une Vertu céleste était descendue sur lui au baptême et avait habité en lui jusqu'à sa mort, ou même, tombant dans un *docétisme* plus complet, supposaient que Jésus n'avait eu de la chair que l'apparence. Ces imaginations étaient accompagnées dans le domaine moral de tendances à un ascétisme excessif et mal compris, non moins opposé au véritable esprit de l'Évangile.

Saint Paul avait rencontré ces doctrines dans certaines Églises d'Asie, et les avait combattues dans les épîtres aux Colossiens et aux Éphésiens, où il insiste sur la transcendance du Christ et condamne les exagérations et les déviations du culte des anges. La lutte contre ces hérésies qui altéraient la pureté de la foi et introduisaient de regrettables divisions dans le christianisme naissant occupe aussi une large place dans les épîtres pastorales. C'est encore pour mettre les fidèles en garde contre ces tendances que fut écrite l'épître aux Hébreux : le disciple de saint Paul qui la rédigea sous l'inspiration de son maître y développe, sous une forme plus nettement influencée par la philosophie judéo-alexandrine, des idées conformes à la doctrine de l'épître aux Colossiens sur la transcendance du Christ par rapport aux anges, et sur son rôle de médiateur entre Dieu et les hommes.

50. Tous ces courants divers de la pensée et de la vie chrétiennes viennent se fondre à la fin du premier siècle dans la révélation suprême qu'est l'évangile de saint Jean, dont la doctrine mystique et théologique prolonge la pensée de saint Paul, en même temps qu'elle oppose aux spéculations judéo-helléniques qui faussent

l'Évangile une conception où la foi chrétienne revêt, sans s'altérer, la forme d'une philosophie religieuse grandiose.

Le fond de la doctrine johannique n'est autre que la thèse essentielle de la prédication apostolique et de l'enseignement de saint Paul : il s'agit toujours de montrer en Jésus l'unique Sauveur du monde. Mais saint Jean n'envisage pas le salut tout à fait sous le même aspect que saint Paul. Dans la doctrine paulinienne Jésus est présenté surtout comme le rédempteur qui par sa mort détruit le péché et réconcilie l'homme avec Dieu : le même point de vue se retrouve sans doute dans l'évangile de saint Jean, où Jésus est désigné comme l'Agneau de Dieu qui efface les péchés du monde, mais le Christ y est envisagé de préférence comme révélateur des mystères célestes, communiquant la vie aux hommes par cette révélation. « C'est la vie éternelle de te connaître, toi seul Dieu véritable, et celui que tu as envoyé, Jésus-Christ. » Il ne s'agit point ici d'ailleurs d'une connaissance purement abstraite et spéculative, c'est une connaissance qui est « une possession totale de Dieu par l'âme, en même temps qu'une pénétration totale de l'âme par Dieu (1). » Mais si Jésus a pu révéler ainsi les secrets divins, se manifester comme « la lumière du monde », c'est qu'il est «le Fils de l'homme descendu du Ciel », c'est qu'il est le Fils unique de Dieu, qui dit « ce qu'il a vu chez son Père », le Verbe divin, qui était dès le commencement auprès de Dieu, et qui s'est fait chair, apportant aux hommes la grâce et la vérité qu'il possède en plénitude. Ainsi, tandis que saint Paul considérait surtout comme source de vie le Christ glorifié après sa résurrection, saint Jean, complétant la doctrine paulinienne, révèle le Christ comme principe de vie dans l'éternité de sa préexistence céleste.

Cette révélation suprême, qui achevait de préciser le rôle de Jésus à l'égard des hommes, fixait en même temps de façon définitive la nature de ses rapports avec Dieu. Le Verbe était Dieu, et le Verbe s'est fait chair : c'est le fond essentiel de l'enseignement johannique. Par là d'abord

(1) Lebreton, *op. cit.*, p. 409.

la divinité de Jésus est pleinement affirmée. Il ne peut plus être question de ne voir dans le Christ que la manifestation d'un être intermédiaire entre Dieu et l'homme : le Père et le Fils ne font qu'un. Le Fils tient tout du Père, et par suite dépend du Père, mais le Père lui communique tout ce qu'il a, être, vie, science, puissance. La réalité de l'humanité du Christ n'est pas moins fermement maintenue, à l'encontre des théories plus ou moins docétistes qui commençaient à se répandre. Le Verbe incarné, c'est Jésus-Christ, homme véritable, dont bien des traits dans le quatrième évangile accusent le caractère profondément humain sous l'auréole divine dont il est entouré.

L'union du Père et du Fils n'est pas pour saint Jean une conception purement métaphysique, elle a une portée directement religieuse, car elle apparaît dans la mystique johannique comme le type et le fondement de l'union des chrétiens avec le Christ, et par le Christ avec Dieu. Sur ce point encore, saint Jean se rattache à la doctrine paulinienne, mais il la complète et la dépasse. Jésus n'est plus seulement le médiateur *par* qui les hommes vont à Dieu, le fidèle trouve Dieu *dans* le Christ : connaître le Fils, c'est connaître le Père; participer à la vie du Christ, c'est participer à la vie même de Dieu. On ne peut vivre ici-bas de la vie surnaturelle, et on ne pourra avoir part un jour à la résurrection, qu'en demeurant uni au Christ : il est le cep, dont les fidèles sont les branches, de qui seul ils peuvent recevoir la sève divine, en qui seul ils peuvent porter des fruits. Cette union des chrétiens avec le Christ est donc bien plus qu'une union morale : elle se présente dans saint Jean avec un caractère qui se manifeste surtout dans la doctrine johannique de l'eucharistie. C'est la participation à la chair du Christ qui est en effet le moyen le plus efficace de cette union. L'opposition entre la chair et l'esprit se résout ici en unité : la chair du Christ, dont se nourrit le fidèle, est tellement pénétrée par l'Esprit, qu'elle lui sert de véhicule, qu'elle est l'agent de l'union spirituelle entre le Christ et le chrétien qui reçoit l'eucharistie.

51. Des critiques se sont préoccupés de découvrir les sources, ou tout au moins les antécédents de la théologie

johannique, et en particulier de la théorie du *Logos*, du Verbe incarné. On a vu précédemment qu'une conception très analogue se rencontre déjà, quoique avec moins de précision, et sans que le mot de *Logos* soit employé, dans les dernières épîtres de saint Paul et dans l'épître aux Hébreux, et que cette conception se rattache à la doctrine des livres sapientiaux de l'Ancien Testament, spécialement du livre de la *Sagesse*. Mais l'idée du *Logos* tenait aussi une large place dans la philosophie grecque, et dans la théologie de l'école juive d'Alexandrie qui avait combiné des données empruntées à l'Ancien Testament avec les théories platoniciennes : on peut se demander si saint Jean n'a pas subi en quelque mesure cette double influence.

Il est certain d'abord qu'il n'y a pas beaucoup de traits communs entre le Verbe de saint Jean et le *Logos* des philosophes stoïciens, raison immanente du monde, à la fois loi qui le régit et force vitale qui l'anime. Les analogies sont plus frappantes avec les idées de Philon, le grand docteur judéo-alexandrin. Philon avait gardé les doctrines de l'Ancien Testament en les refondant seulement dans un moule grec, il était par suite beaucoup plus rapproché du christianisme. Que sa théologie ait pu en quelque mesure servir de préparation à la dogmatique chrétienne, il n'y aurait donc pas lieu de s'en étonner, et l'on pourrait voir aisément dans ce fait la direction de la Providence « qui faisait ainsi confluer vers le christianisme naissant toutes les réserves de vie et de pensée que la révélation divine avait accumulées dans le judaïsme (1). » En réalité, entre le *Logos* philonien et le Verbe johannique les différences sont plus profondes que les analogies, et même les critiques les plus disposés à découvrir dans le quatrième évangile une forte influence de la philosophie alexandrine sont obligés de reconnaître que la conception du *Logos* a subi à tout le moins une transformation essentielle en pénétrant dans la théologie johannique. Non seulement en effet Philon n'a jamais eu l'idée d'identifier le *Logos* avec le Messie du judaïsme, mais de plus le *Logos* n'est pour lui qu'un être intermédiaire entre

(1) Lebreton, *op. cit.*, p. 387.

Dieu et le monde, qu'il relie l'un à l'autre, il n'est pas véritablement Dieu. Il n'est pas même une personne, mais plutôt une force, ou même une idée au sens platonicien du mot. Si donc saint Jean doit quelque chose à la théologie alexandrine, ce n'est guère que le vocable de *Logos*, et il a presque radicalement transformé le contenu de l'idée exprimée par ce mot, afin d'en faire le véhicule de la révélation divine.

On peut dire cependant que la philosophie hellénique et le judaïsme ont ainsi préparé dans une certaine mesure le terrain pour la grande et profonde idée où la révélation chrétienne devait trouver son achèvement, et ont disposé les esprits à cette révélation. Quand saint Jean, sous l'inspiration divine, établit l'identification entre Jésus et le *Logos*, il se trouva qu'il achevait par là l'*universalisation* de l'idée chrétienne, et qu'il lui donnait une prise plus large sur les intelligences, car il faisait converger sur la personne de Jésus tout ce qu'il y avait de pouvoir d'attraction dans cette idée vague et un peu mystérieuse du *Logos* pour des esprits façonnés à la spéculation philosophique, et qui voulaient que la religion donnât satisfaction à leur besoin de comprendre l'univers aussi bien qu'à leur besoin d'une vie supérieure.

52. En cette fin du premier siècle où la théologie de saint Jean donnait à l'enseignement apostolique son couronnement suprême, l'organisation de l'Église achevait également de se fixer. Le christianisme, déjà largement répandu dans le monde romain, y comptait de nombreuses églises qui entretenaient entre elles des relations assez fréquentes, par lesquelles se manifestait, dans le sentiment de l'unité de foi et dans la charité mutuelle, l'idée de l'unité de l'Église. L'organisation intérieure s'était un peu modifiée depuis le temps de la formation des premières communautés parmi les Gentils. On a vu précédemment quelle place tenaient d'abord dans les Églises fondées par saint Paul les *charismes*, ou dons spirituels, et comment d'autre part les apôtres fondateurs gardaient la direction suprême de ces Églises, où ils étaient simplement représentés par un conseil d'« anciens ». Dans les épîtres pastorales et dans la *Didachè*, la situation apparaît encore à peu près

la même, mais la hiérarchie locale commence à jouer un rôle plus important. Dans la *Didachè*, ce sont bien les apôtres, prophètes et docteurs, c'est-à-dire un personnel de ministres non attachés à une Église particulière, qui tiennent toujours la première place. Mais le service du culte et les fonctions d'administration sont confiés dans chaque communauté à une hiérarchie fixe comprenant des diacres et des *épiscopes* (évêques). Cette même hiérarchie à deux degrés se retrouve dans les épîtres pastorales. C'est le régime qu'on a appelé l'épiscopat plural : les *presbytres* et *épiscopes* ne paraissent pas se distinguer essentiellement les uns des autres, ils constituent à la tête de chaque Église une sorte de collège, le *presbyterium*, qui administre collectivement la communauté. Il semble que tous les membres du *presbyterium* aient joui alors du pouvoir d'ordre, qui caractérise aujourd'hui l'évêque. On voit par les Pastorales que le rôle de ce collège épiscopal dans la vie de la communauté chrétienne avait pris une grande importance. Les *épiscopes* ne sont pas seulement chargés des fonctions liturgiques et de l'administration temporelle, mais ils doivent veiller aussi à la pureté de la doctrine. Il est probable que le président du *presbyterium*, qui joua sans doute dès le début un rôle plus important, concentra peu à peu l'autorité entre ses mains : les pouvoirs proprement épiscopaux finirent par lui être réservés, et alors apparut la hiérarchie à trois degrés : évêques, prêtres, diacres. Cette transformation qui aboutit à confier la direction supérieure de chaque Église à un seul évêque et qui suivit la disparition des apôtres et des premiers missionnaires de l'Évangile, ne se fit pas sans doute également vite dans toutes les communautés. A Jérusalem par exemple Jacques, un des « frères » du Seigneur, paraît avoir rempli de très bonne heure les fonctions de chef de l'Église locale. Au commencement du second siècle, saint Ignace est évêque d'Antioche, et ses épîtres laissent supposer que l'épiscopat unitaire n'est plus alors une exception. A Rome, l'épître de saint Clément révèle une situation analogue, bien que la liaison y paraisse plus étroite entre le chef de la communauté et le collège de *presbytres* et *épiscopes* qui administrent avec lui : c'est

au nom de ce *presbyterium* qu'il écrit aux Corinthiens. Quoi qu'il en soit, l'idée de l'unité de l'Église, de la soumission nécessaire à l'autorité ecclésiastique, et l'idée même du droit divin de cette autorité sont nettement exprimées dans cet écrit : l'autorité épiscopale y est présentée comme un office dont les premiers *épiscopes* ont été investis par les apôtres envoyés eux-mêmes par Jésus-Christ, et qui se transmettra d'eux à leurs successeurs désignés par le consentement de l'Église locale. La *Prima Clementis* est aussi, comme on l'a dit très justement, « l'épiphanie de la primauté romaine (1) » : on y voit en effet l'Église romaine intervenir dans les difficultés intérieures de l'Église de Corinthe, et exercer déjà une autorité supérieure à celle de toutes les autres communautés chrétiennes.

53. Avec le début du second siècle se ferme pour le christianisme la période proprement dite des origines. A cette date, l'Église se présente avec tous les traits essentiels du catholicisme : caractère social, caractère dogmatique, caractère sacramentel. Les chrétiens ne sont pas une poussière de croyants, ils constituent une société visible, liée en une forte unité que maintient une hiérarchie dont l'autorité remonte par les apôtres jusqu'au Christ. La doctrine chrétienne y est conçue comme une tradition, fondée sur la parole de Jésus et l'enseignement des apôtres : l'idée de la règle de foi s'est précisée et fortifiée dans la lutte même contre les premières hérésies. Le dogme est constitué dans ses éléments essentiels : chez saint Paul et saint Jean on trouve les grandes lignes du dogme trinitaire, de la christologie et de la doctrine de la rédemption. Enfin l'idée de l'initiation à la vie spirituelle et de son entretien dans les âmes par des rites sacramentels où la matière sert de véhicule à l'Esprit divin forme le cœur du culte chrétien.

Certes la distance est grande de l'Évangile galiléen au christianisme de saint Ignace : mais ce développement doit-il être considéré comme une déviation ? Non, car, si l'on ne s'arrête pas à la surface, l'identité foncière se

(1) P. Batiffol, *L'Église naissante et le catholicisme*, 1re édit., 146.

révèle sous la différence des formes extérieures. Déjà, des critiques, tels que A. Harnack, sont obligés de reconnaître que des éléments proprement *catholiques* sont visibles dans le christianisme beaucoup plus tôt qu'on ne le pensait, et l'éminent historien se voit contraint par les constatations mêmes de la science impartiale à reculer de plus en plus le fossé qui, dans la théorie libérale, doit séparer le pur christianisme du catholicisme : c'est entre Jésus et les apôtres que devrait finalement être placée la ligne de démarcation, c'est aux apôtres eux-mêmes que serait due la déviation initiale qui a faussé tout le développement chrétien. Mais on a vu, au cours de notre étude, que, pourvu qu'on ne réduise pas arbitrairement le contenu de l'Évangile primitif pour le reconstituer d'après une idée préconçue, on y trouve les points d'attache et les germes de tout ce qui constitue le catholicisme à son plein développement, et l'on a vu aussi que l'apport des premiers prédicateurs du christianisme, de saint Paul, de saint Jean, est en harmonie foncière avec l'Évangile. On est donc en droit d'espérer que plus la science des origines chrétiennes se fera objective et dégagée de tout système *a priori*, et plus nettement apparaîtront la continuité et l'homogénéité dans le développement du christianisme. On sera de moins en moins tenté de voir dans le catholicisme un pur syncrétisme où des courants divers venant du judaïsme et de l'hellénisme se seraient réunis à des éléments proprement chrétiens, et les données mieux connues de l'histoire des religions n'auront fait ainsi que mettre en plus vive lumière le caractère profondément original et véritablement transcendant du grand mouvement religieux issu de la personne et de l'enseignement de Jésus.

BIBILIOGRAPHIE

Voir la note explicative pour la bibliographie de l'introduction. — Le nombre des travaux d'ensemble et monographies sur les origines chrétiennes étant extrêmement considérable, on n'a signalé ici que des ouvrages publiés dans les vingt dernières années.

Bibliographie générale.

1° Ouvrages d'ensemble. — L. Duchesne, *Histoire ancienne de l'Église*, t. I, 2e édit., 1906. — A. Dufourcq, *Le passé chrétien*, t. II et III : *Histoire de la fondation de l'Église*, 3e édit., 1909. — Mgr Le Camus, *L'œuvre des Apôtres*, 3 vol., 1905. — C. Guignebert, *Manuel d'histoire ancienne du christianisme : les origines*, 1906. — O. Pfleiderer, *Das Urchristentum*, 2 vol., 2e édit., 1902 ; et *Die Entstehung des Christentums*, 1905. — P. Wernle, *Die Anfänge unserer Religion*, 2e édit., 1904 (trad. anglaise : *The Beginnings of Christianity*, 1903). — C. Weiszaecker, *Das apostolische Zeitalter der christlichen Kirche*, 3e édit., 1902. — Von Dobschuetz, *Das apostolische Zeitalter*, 1905 (trad. française : *L'âge apostolique*). — Mac-Giffert, *A history of Christianity in the apostolic age*, 1897. — A. Jülicher, *Die Religion Jesu und die Anfänge des Christentums*, dans *Die Kultur der Gegenwart*, Teil I, Abteilung 4 : *Geschichte der christlichen Religion*, 2e édit., 1909. — A. Harnack, *Das Wesen des Christentums*, 1900 (trad. française nouvelle : *L'essence du christianisme*, 1907). — A. Loisy, *L'Évangile et l'Église*, 1re édit., 1902.

2° Histoire littéraire du Nouveau Testament. — E. Jacquier, *Histoire des livres du Nouveau Testament*, 4 vol., 1903-1908. — Vigouroux et Brassac, *Manuel biblique*, 13e édit., t. III, 1910 ; t. IV, 1911. — Belser, *Einleitung in das Neue Testament*, 1901. — H. J. Holtzmann, *Einleitung in das N. T.*, 3e édit., 1892. — A. Jülicher, *Einleitung in das N. T.*, 5e édit., 1906. — Th. Zahn, *Einleitung in das N. T.*, 3e édit., 1907. — J. Moffatt, *An introduction to the Literatur of the New Testament*, 1911. — W. Wrede, *Die Entstehung der Schriften des N. T.*, 1907. — Von Soden, *Urchristliche Literatur*, 1905.

3° Commentaires du Nouveau Testament. — Catholiques. — *Scripturæ sacræ Cursus*, 1890-1900 (commentaires sur les quatre évangiles et les Actes des Apôtres, par le P. Knabenbauer ; sur les épîtres de saint Paul, par le P. Cornély). — Dans la collection des *Études bibliques* : Th. Calmes, *L'Évangile selon saint Jean*, 1904 (édition abrégée, 1906), et M.-J. Lagrange, *Évangile selon saint Marc*, 1911. — V. Rose, *Évangiles selon saint Matthieu, saint Marc et saint Luc*, 1904 ; *Actes des Apôtres*, 1906. — A. Lemonnyer, *Épîtres de saint Paul*, 2 vol., 1905-1906. — Th. Calmes, *Épîtres catholiques et Apo-*

calypse, 1905. — C. Toussaint, *Épîtres de saint Paul*, t. I, 1909. — J. Belser, *Das Evangelium des Heil. Joannes*, 1905 ; *Die Epistel des Heil. Jacobus*, 1909.

Anglicans et protestants orthodoxes. — H. B. Swete, *The Gospel according to St Mark*, 2e édit., 1902 ; *The Apocalypse of St John*, 1906. — *The International critical Commentary*, depuis 1895 : Allen, *St Matthew's Gospel*; Gould, *St Mark's Gospel* ; Plummer, *St Luke's Gospel* ; Sanday and Headlam, *Romans* ; Robertson and Plummer, *I Corinthians* ; Abbott, *Ephesians and Colossians* ; Vincent, *Philippians and Philemon*; Bigg, *St Peter and St Jude*. — *Kommentar zum N. T.*, publié depuis 1902 sous la direction de Th. Zahn : Zahn, *Matthäus*, *Johannes*, *Der Galaterbrief* ; Bachmann, *Korintherbriefe* ; Ewald, *Epheser*, *Kolosser*, *Philemon*, *Philipperbriefe* ; Wohlenberg, *Markus*, *Thessalonicher*, *Pastoralbriefe*.

Libéraux. — A. Loisy, *Les évangiles synoptiques*, 1907 ; *Le quatrième évangile*, 1903. — Montefiore, *The Synoptic Gospels*, 2 vol., 1909. — *Hand-Commentar zum Neuen Testament* : H. J. Holtzmann, *Synoptiker*, *Apostelgeschichte*, *Evangelium des Johannes*, *Briefe und Offenbarung des Johannes* ; Von Soden, *Kolosser*, *Epheser*, *Philemon*, *Pastoralbriefe* ; W. Schmiedel, *Thessalonicher*, *Korinther* ; Lipsius, *Galater*, *Römer*, *Philipper*. — *Kritisch-exegetischer Kommentar zum N. T.*, de Meyer, nouvelle édition, 1897-1910, par B. Weiss, J. Weiss, von Dobschuetz, Heinrici, Bousset. — *Handbuch zum N. T.*, publié deduis 1906 sous la direction de M. Lietzmann (collaborateurs : Gressmann, Klostermann, etc.). — *Die Schriften des Neuen Testaments*, sous la direction de J. Weiss (collaborateurs : Bousset, Gunkel, Heitmueller, Jülicher, etc.), 2 vol., 2e édit., 1907. — J. Wellhausen, *Das Evangelium Matthæi*, 1904 ; *Das Evangelium Marci*, 1903 ; *Das Evangelium Lucæ*, 1904; *Das Evangelium Johannis*, 1908.

4° Histoire des doctrines du Nouveau Testament.

Ouvrages catholiques. — J. Tixeront, *Histoire des dogmes*, t. I : *La théologie anténicéenne*, 1905, ch. II. — J. Lebreton, *Les origines du dogme de la Trinité*, 1910.

Non catholiques. — J. Bovon, *Théologie du Nouveau Testament*, 2 vol., 2e édit., 1902-1905. — A. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, t. I, 4e édit., 1909. — J.-H. Holtzmann, *Lehrbuch der neutestamentliche Theologie*, 2 vol., 1897. — B. Weiss, *Lehrbuch der biblischen Theologie des N. T.*, 6e édit., 1895. — A. Schlatter, *Die Theologie des N. T.*, 2 vol., 1909 et 1910. — P. Feine, *Theologie des N. T.*, 1910. — Stevens, *The Theology of the New Testament*, 1899.

Nombreux articles dans le *Dictionnaire de la Bible* de Vigouroux, le *Dictionnaire de théologie catholique* de Vacant-Mangenot, le *Dictionnaire apologétique de la foi catholique* du P. d'Alès, le *Dictionary of the Bible* et le *Dictionary of Christ and the Gospels* de Hastings, l'*Encyclopædia biblica* de Cheyne, la *Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche* de Herzog-Hauck, et *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* de Gunkel et Schiele.

Bibliographie spéciale.

1-4. — A. Schweitzer, *Von Reimarus zu Wrede : Eine Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, 1906. — H. Weinel, *Jesus im neunzehnten Jahrhundert*, 2e édit., 1907. — W. Sanday, *The Life of Christ in recent Research*, 1907. — *Jesus or Christ?* (*The Hibbert Journal, Supplement*, 1909). — Fillion, *Les étapes du rationalisme dans ses attaques contre les Évangiles et la vie de Jésus-Christ* (*Revue du Clergé français*, 1er avril, 1er juin, 15 juin, 15 juillet, 15 août 1909 ; 1er février et 1er mars 1910). — Sur la méthode comparative appliquée à l'histoire des origines chrétiennes : H. Gunkel, *Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des N. T.*, 1903 ; C. Clemen, *Religionsgeschichtliche, Erklärung des N. T.*, 1910 ; W. Bousset, *Die Religionsgeschichte und das Neue Testament* (dans *Theologische Rundschau*, juillet, août, septembre 1904) ; H. Pinard, *Quelques précisions sur la méthode comparative* (dans *Anthropos*, 1910, p. 534-559).

Section I. — 6-7. — En plus des ouvrages cités de Drews et de Smith : Jensen, *Der Gilgamesch-Epos in der Weltliteratur*, 1906 ; Zimmern, *Zum Streit um die Christusmythe*, 1910. — S. Reinach, *Cultes, mythes et religions*, 3 vol., 1904-1908. — Contre la théori-mythique : Lagrange, *Les religions orientales et les origines du christianisme* (dans le *Correspondant*, 25 juillet 1910) et *Quelques remarques sur l'Orpheus de M. S. Reinach*, 1910 ; A. Valensin, *Christs mythiques et le Christ de l'histoire* (dans *Revue pratique d'apologétique*, 1er mai 1911) et *L'image du Christ devant le syncrétisme gréco-romain* (dans *Études religieuses*, 20 mai 1911) ; Meinertz, *Das N. T. und die neuesten religionsgeschichtlichen Erklärungsversuche*, 1904 ; Clemen, *op. cit.*, et *Der geschichtliche Jesus*, 1911 ; A. Loisy, *Le mythe du Christ* (dans *Revue d'histoire et de litt. religieuses*, 1910, p. 401-435) ; J. Weiss, *Jesus von Nazareth, Mythus oder Geschichte?* 1910. — Sur les rapports du bouddhisme et du christianisme, de la Vallée Poussin, *Le bouddhisme et les évangiles canoniques* (dans *Revue biblique*, 1906, p. 353-381).

8. — P. Batiffol, *Orpheus et l'Évangile*, p. 3-54. — J. Weiss, *Jesus von Nazareth*, p. 85-94.

9.— Sur la valeur du témoignage de saint Paul, J. Weiss, *Jesus von Nazareth*, p. 94-113.

10. — Éditions de la *Didachè* et de l'épître de saint Clément, par H. Hemmer, dans *Textes et documents pour l'étude historique du christianisme* publiés par H. Hemmer et P. Lejay.

11. — E. Jacquier, *Le Nouveau Testament dans l'Église chrétienne*, t. I, 1911. — A. Loisy, *Histoire du Canon du N. T.*, 1891. — Batiffol, *Orpheus et l'Évangile*, p. 55-82. — Zahn, *Grundriss der Geschichte des neutest. Kanons*, 1901. — J. Leipoldt, *Geschichte*

des neutestamentlichen Kanons, t. I, 1907. — V. Rose, *Études sur les Évangiles*, 1902, ch. I : *Le tétramorphe.*

12. — E. Jacquier, *Hist. des livres du N. T.*, t. I, et les introductions au N. T. indiquées plus haut. — Vischer, *Die Paulusbriefe*, 1904.

13. — E. Jacquier, *Hist. des livres du N. T.*, t. III. — Batiffol, *Orpheus et l'Évangile*, p. 118-149. — A. Harnack, *Lukas der Arzt*, 1906 ; *Die Apostelgeschichte*, 1908 ; *Neue Untersuchungen zur Apostelgeschichte*, 1911. — H. Chase, *The credibility of the book of the Acts of the Apostles*, 1902. — Percy Gardner, *The speeches of St Paul in Acts*, dans *Cambridge Biblical Essays*, 1909.

14-15. — Sur la question synoptique, voir les Introductions générales au N. T., et les introductions aux Commentaires des évangiles signalés dans la Bibliographie générale, et de plus : Wernle, *Die synoptische Frage*, 1899. — A. Harnack, *Sprüche und Reden Jesu, die zweite Quelle des Matthäus und Lukas*, 1907. — F. Nicolardot, *Les procédés de rédaction des trois premiers évangélistes*, 1908. — M. Goguel, *L'Évangile de Marc et ses rapports avec ceux de Matthieu et de Luc.* — J. Weiss, *Das älteste Evangelium*, 1903. — G. Bonnacorsi, *I tre primi Vangeli e la critica litteraria*, 1904. — *Oxford Studies in the Synoptic Problem*, 1911. — Stanton, *The Gospels as historical Documents*, I, 1903 ; II, 1909. On en trouvera un résumé dans Batiffol, *Orpheus et l'Évangile*, p. 153-194 ; Lepin, article *Évangiles* dans *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, fasc. 5-6; Camerlynck et Coppieters, *Synopsis*, 2e édit., 1910, p. x-lxxiv ; Jackson, *The present state of the synoptic Problem*, dans *Cambridge biblical Essays*, 1909.

Sur la valeur historique des Synoptiques : Batiffol, *Orpheus et l'Évangile*, p. 205-279. — Mangenot, *Les Évangiles synoptiques*, 1911, p. 1-88. — Lepin, article *Évangiles*, et *Jésus Messie et Fils de Dieu*, 2e édit., 1905, introduction. — Chase, *The Gospels in the light of historical criticism*, dans *Cambridge theological Essays*, 1905. A. Loisy, *Jésus et la tradition évangélique*, 1910, introduction et chap. III. — J. Weiss, *Jesus von Nazareth*, p. 24-170.

16. — Lebreton, *Origines du dogme de la Trinité*, p. 374-381. — Lepin, *L'origine du quatrième évangile*, 1907, et *La valeur historique du quatrième évangile*, 2 vol., 1910. — Jacquier, *Hist. des livres du N. T.*, t. IV. — Sanday, *The criticism of the Fourth Gospel*, 1905. — Brooke, *The historical value of the fourth Gospel*, dans *Cambridge biblical Essays.*

17. — Bourchany, *Les miracles évangéliques*, dans *Conférences apologétiques*, 2e série, 1911. — Mangenot, *Les Évangiles synoptiques*, p. 181-227. — Sanday, article *Jesus-Christ*, dans *Dictionary of the Bible*, t. II, p. 624-628. — Fillion, *Les miracles de Notre-Seigneur Jésus-Christ*, 2 vol., 1911.

Section II. — Batiffol, *L'enseignement de Jésus*, 1906. — Stevens, *The teaching of Jesus*, 1902. — Wendt, *Die Lehre Jesu*, 1890 (trad. anglaise, *The teaching of Jesus*, 2 vol., 1892). — Brassac,

Manuel biblique, t. III, 13e édit., p. 743-767. — J. LABOURT, *Cours d'instruction religieuse*, 1909, p. 147-158. — SANDAY, article *Jesus-Christ*, *op. cit.*, p. 616-624. — LOISY, *Jésus et la tradition évangélique*, chap. II. — BOUSSET, *Jesus* (dans les *Religionsgeschichtliche Volksbücher*), 3e édit., 1907.

20-22. — V. ROSE, *Études sur les Évangiles*, ch. III : *Le royaume de Dieu.* — J. WEISS, *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes*, 2e édit., 1900. — LOISY, *L'Évangile et l'Église*, p. 1-38. — HARNACK, *L'essence du christianisme*, trad. nouvelle, p. 57-69. — BURKITT, *The eschatological Idea in the Gospel*, dans *Cambridge biblical Essays.* — Y. DE LA BRIÈRE, art. *Église* dans le *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, fasc. IV, col. 1221-1235.

23. — ROSE, *op. cit.*, ch. IV : *Le Père céleste.*

24-25. — ROSE, *op. cit.*, ch. V et VI. — LEPIN, *Jésus Messie et Fils de Dieu.* — MANGENOT, *Les Évangiles synoptiques*, p. 265-300. — F. TILLMANN, *Der Menschensohn*, 1907. — DALMAN, *Die Worte Jesu*, 1898. — WREDE, *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien*, 1901. — SCHUERER, *Das messianische Selbstbewusstsein J. C.*, 1903. — H. J. HOLTZMANN, *Das messianische Bewusstsein Jesu*, 1907. — LIETZMANN, *Der Menschensohn*, 1896. — H. MONNIER, *La mission historique de Jésus*, 1906.

Sur l'authenticité de saint Matthieu, XI, 25-27 : P. DE GRANDMAISON, dans *Études religieuses*, 1903, p. 165 sq. ; LEPIN, *Jésus Messie et Fils de Dieu*, p. 323-332 ; LEBRETON, *Origines du dogme de la Trinité*, p. 470-477.

26. — ROSE, *op. cit.*, ch. VII : *La Rédemption.* — RIVIÈRE, *Le dogme de la Rédemption*, 1905. — VAN CROMBRUGGHE, *De Soteriologiæ christianæ primis fontibus*, 1905. — MANGENOT, *Les Évangiles synoptiques*, p. 322-332.

27. — Y. DE LA BRIÈRE, article *Église.* — BATIFFOL, *L'Église naissante et le catholicisme*, 1re édit., 1909. Excursus A : *L'Église dans l'Évangile*, p. 94-113.

28. — CLEMEN, *Religionsgeschichtliche Erklärung des N. T.*, p. 30-42, 208-223, 247-258.

29. — Sur Jésus et le rabbinisme : J. WEISS, *Jesus von Nazareth*, p. 163-167. — Sur les paraboles évangéliques et les paraboles rabbiniques : LAGRANGE, *La parabole en dehors de l'Évangile* (dans *Revue biblique*, 1909, p. 335-367), et FIEBIG, *Altjüdische Gleichnisse und die Gleichnisse Jesu.*

30. — LAGRANGE, *Le messianisme chez les Juifs*, 1909, surtout p. 257-265.

Section III. — 31. — Sur la foi des apôtres à la Résurrection MANGENOT, *La résurrection de Jésus*, 1910 ; JACQUIER, *La résurrection de Jésus-Christ*, Conférences apologétiques, 2e série, 1911.

32. — LEBRETON, *Origines du dogme de la Trinité*, p. 260-283. — J. WEISS, *Christus, Die Anfänge des Dogmas* (*Religionsgeschichtliche Volksbücher*), 1909, ch. I. — MANGENOT, *Jésus Messie et Fils de Dieu d'après les Actes des Apôtres*, dans *Revue de l'Institut cath. de Paris*, 1907.

33. — KENNEDY, *St Paul's conceptions of the last things*, 1904. — F. TILLMANN (catholique), *Die Wiederkunft Christi nach den paulinischen Briefen*, 1909 (importante recension de cet ouvrage par le P. Lagrange dans *Revue biblique*, 1909, p. 646-650).

34. — Sur le culte eucharistique dans l'Église primitive et sur *l'agape* : BATIFFOL, *Études d'histoire et de théol. positive*, Ire série, 3e édit., 1906 ; IIe série, 3e édit., 1906. — FUNCK, *L'agape*, dans la *Revue d'hist. ecclés.*, 1903, p. 1-23. — GOGUEL, *L'Eucharistie, des origines à Justin martyr*, 1910.

35. — Sur les *charismes* : F. PRAT, *La théologie de saint Paul*, t. I, 1908, p. 172-184. — SWETE, *The Spirit in the New Testament*, 1909. — Sur l'organisation des communautés primitives et le rôle des apôtres : BATIFFOL, *L'Église naissante et le catholicisme*, 3e édit., 1911, ch. I et II. — E. DE FAYE, *Étude sur les origines des églises de l'âge apostolique*, 1909.

36. — Sur la distinction entre l'Église primitive et le judaïsme : DE LA BRIÈRE, art. *Église*, dans le *Diction. apolog. de la foi catholique*.

Section IV. — F. PRAT, *La théologie de saint Paul*, t. I, 1908. — A. SABATIER, *L'apôtre Paul*, 3e édit., 1896. — M. GOGUEL, *L'apôtre Paul et Jésus-Christ*, 1904. — STEVENS, *The Pauline Theology*, 1897. — C. CLEMEN, *Paulus, sein Leben und Wirken*, 1904. — WREDE, *Paulus* (*Religionsgeschichtliche Volksbücher*), 1905. — WERNLE, *Paulus als Heidenmissionar*, 2e édit., 1909. — SANDAY, *Paul* (article supplémentaire dans *Dictionary of Christ and the Gospels*, t. II, p. 886-892).

37. — A. LEMONNYER, *Épîtres de saint Paul*, Introduction. — C. TOUSSAINT, *Épîtres de saint Paul*, t. I, Introduction.

38. — TOBAC, *Le problème de la justification dans saint Paul*, 1908. — TITIUS, *Der Paulinismus unter dem Gesichtspunkt der Seligkeit dargestellt*, 1900.

39. — J. LEBRETON, *Origines du dogme de la Trinité*, p. 291-325. — J. WEISS, *Christus*, p. 32-65. — V. ROSE, *Études sur la théologie de saint Paul : Jésus-Christ Seigneur et Fils de Dieu* (*Revue biblique*, 1903, p. 337-361). — A. DURAND, *La divinité de Jésus-Christ dans saint Paul* (*Revue biblique*, 1903, p. 550-570). — J. LABOURT, *Notes d'exégèse sur Phil.*, II., 5-11 (*Revue biblique*, 1898, p. 402-415, 553-563).

40. — LEBRETON, *op. cit.*, p. 325-344. — SOKOLOWSKI, *Die Begriffe Geist und Leben bei Paulus*, 1903.

41. — Sur l'ecclésiologie de saint Paul : BATIFFOL, *L'Église naissante et le catholicisme*, p. 84-93. — J. MÉRITAN, *L'ecclésiologie de l'épître aux Éphésiens* (*Revue biblique*, 1898, p. 343-369).

42-43. — Sur les rapports entre la doctrine de saint Paul et l'enseignement de Jésus : FEINE, *Jesus Christus und Paulus*, 1902. — GOGUEL, *L'apôtre Paul et Jésus-Christ*, 1904. — RESCH, *Der Paulinismus und die Logia Jesu*, 1904. — BATIFFOL, *Orpheus et l'Évangile*, p. 83-113. — V. ROSE, *Comment saint Paul a connu Jésus-Christ* (*Revue biblique*, 1902, p. 321-346). — KNOWLING, *The testimony of St Paul to Christ*, 1905. — SANDAY, article *Paul*, *op. cit.*, p. 888-892. —

Scott, *Jesus and Paul*, dans *Cambridge biblical Essays*, p. 330-377. — H. J. Holtzmann, *Jesus und Paulus* (dans *Protestantische Monatshefte*), 1900. — Kœlbing, *Die geistige Einwirkung der Person Jesus auf Paulus*, 1906. — Kaftan, *Jesus and Paulus*, 1906. — Juelicher, *Paulus und Jesus* (*Religionsgeschichtliche Volksbücher*), 1907. — A. Meyer, *Wer hat das Christentum begründet, Jesus oder Paulus?* 1907. — J. Weiss, *Paulus und Jesus*, 1909.

44-45. — Sur les rapports de la doctrine de saint Paul avec le judaïsme : Prat, *La théologie de saint Paul*, p. 35-41, 305-306, 406-407. — Weber, *Jüdische Theologie*, 2e édit., 1897. —Bousset, *Die Religion des Judentums*, 2e édit., 1906. — Sanday, *Romans*, 1907, *passim* ; et art. *Paul* du *Dictionary of Christ and Gospels*. — Clemen, *Religionsgeschichtliche Erklärung des N. T.* — Lebreton, *op. cit.*, p. 126-205.

46-47. — Cumont, *Les religions orientales dans le paganisme romain*, 1907. — Allo, *L'Évangile en face du syncrétisme païen*, 1910. — Lagrange, *Les religions orientales et les origines du christianisme*. — A. Valensin, *L'image du Christ devant le syncrétisme gréco-romain*. — Jacoby, *Die antiken Mysterienreligionen und das Christentum (Religionsgeschchitliche Volksbücher)*, 1910.

Section V. — 48. — Loisy, *Jésus et la tradition évangélique*, ch. iii. — Mangenot, *Les Évangiles synoptiques*, 1re et 3e conférences. — Sur l'Apocalypse : Lebreton, *op. cit.*, p. 371-375.

49. — Prat, *op. cit.*, p. 391-397, 486-488. — Sur l'épître aux Hébreux : même ouvrage, p. 511-515 ; et Lebreton, *op. cit.*, p. 345-359, 495-506. — Ménégoz, *La théologie de l'épître aux Hébreux*, 1894.

50. — Lebreton, *op. cit.*, p. 374-429. — Stevens, *The Johannine Theology*, 1895. — Scott, *The fourth Gospel, its purpose and theology*, 1906. — Inge, *The theology of the Fourth Gospel* (dans *Cambridge biblical Essays*). — Loisy, *Le quatrième Évangile*, introduction, p. 97-123.

51. — Lebreton, *op. cit.*, p. 41-73, 515-532. — Loisy, *Le quatrième Évangile*, p. 119-122.

52. — Batiffol, *L'Église naissante et le catholicisme*, ch. iii. — Harnack, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, 2e édit., 1906. — E. de Faye, *Étude sur les origines des Églises de l'âge apostolique*, 1909.

L. VENARD.

CHAPITRE XIII

LE CHRISTIANISME ET LE MONDE ANTIQUE

DE LA FIN DU PREMIER SIÈCLE AU CONCILE DE NICÉE

I. Christianisme et judaïsme.

Le judaïsme palestinien (1). — *Le judéo-christianisme palestinien* (2). — *Le judaïsme helléniste, Philon et le christianisme* (3). — *La clientèle grecque du judaïsme* (4).

II. La propagation du christianisme dans le monde gréco-romain.

Établissement du christianisme en terre grecque (5). — *La pénétration du christianisme en Occident* (6). — *Le christianisme à Rome* 7).

III. Le christianisme comme religion.

Monothéisme, christologie, charismes (8). — *Magistère, église, hiérarchie, « créature nouvelle », sacrements, chair et esprit, résurrection* (9). — *La foi de Clément Romain et d'Ignace d'Antioche* (10).

IV. Le christianisme et l'État aux deux premiers siècles.

Loyalisme politique des chrétiens, politique religieuse de l'empire romain (11). — *La base juridique des persécutions* (12). — *La guerre et la paix durant les deux premiers siècles* (13). — *L'*inflexibilis obstinatio *des vrais chrétiens* (14).

V. Le christianisme et la culture gréco-romaine.

Attitude intellectuelle des églises, les presbytres (15). — *La culture gréco-romaine contemporaine, le rationalisme stoïcien* (16). — *Les apologistes chrétiens du second siècle* (17). — *Les premières écoles chrétiennes* (18).

VI. Le christianisme et le syncrétisme gréco-oriental.

Le gnosticisme, ses écoles, ses initiés, sa valeur religieuse (19). — *Diverses dénominations et idées centrales du gnosticisme* (20). — *Le gnosticisme comme syncrétisme gréco-oriental* (21). — *La grande Église élimine le gnosticisme* (22).

VII. Le catholicisme, d'Irénée à Origène.

La théologie catholique, Irénée, Tertullien, Hippolyte, Origène (23). — *Élimination du marcionisme* (24). — *Élimination du montanisme* (25). — *Élimination du monarchianisme* (26). — *Le* Contra Celsum *d'Origène* (27).

VIII. La mêlée du IIIe siècle.

Le syncrétisme de la cour des Sévères, Philostrate (28). — *Les religions orientales, le mithraïsme* (29). — *L'étatisme païen persécuteur* (30). — *Le néoplatonisme* (31). — *Paul de Samosate* (32).

IX. Dioclétien et Constantin.

Expansion du christianisme, politique de Dioclétien (33). — *Des édits de persécution aux édits de paix* (34). — *La paix constantinienne* (35). — *Nicée* (36). — *Conclusion* (37).

I

Christianisme et judaïsme

1. Vers 42, d'après une tradition qui paraît ancienne, les Douze auraient quitté Jérusalem, et Jacques « frère du Seigneur » serait devenu le chef de la communauté jérusalémite, avec autour de lui un conseil d'anciens ou presbytres. On suppose que les autres communautés de chrétiens déjà existantes en Judée avaient elles aussi chacune à leur tête un conseil d'anciens ou presbytres. Jacques à Jérusalem tenait la place des apôtres maintenant au loin, et qui ne reparaissaient plus que par intervalles dans la cité sainte. Il était pour sa « justice » vénéré des Juifs zélotes, pendant que sa qualité de « frère du Seigneur » lui valait une exceptionnelle déférence des fidèles. A l'apôtre Paul qui lui parle avec joie de tout ce que Dieu

a fait par son ministère au milieu des Gentils, Jacques répond : « Tu vois, frère, combien de milliers de Juifs ont cru, et tous sont zélés pour la Loi » (XXI, 20). On réalise ainsi à Jérusalem parmi les chrétiens nés Juifs une accommodation pratique avec la Loi. Jacques n'en sera pas moins insupportable au sacerdoce jérusalémite : profitant d'une occasion qui aura mis vingt ans à se produire, en 62, le grand-prêtre Hanan le fera juger par le sanhédrin et lapider, l'accusant d'être un transgresseur de la Loi.

Au sein du judaïsme palestinien, on n'avait donc pas d'illusion sur l'incompatibilité essentielle de la Loi et de l'Évangile. Dans le sein de la communauté chrétienne jérusalémite, on vivait dans les termes posés par le « Décret des apôtres » : on dispensait de la circoncision les Gentils qui devenaient chrétiens, mais les Juifs convertis au « nom de Jésus » devaient observer la Loi de Moïse. De là, quoi qu'on voulût, deux types de christianisme, celui des incirconcis, et celui des circoncis. De là, la crise la plus profonde, la crise décisive, de l'âge apostolique, que je n'ai pas à raconter ici, et dont je n'ai à marquer que l'issue.

2. Vint en effet la grande guerre, en 66 ; vint la ruine de Jérusalem, en 70. Les chefs de la chrétienté jérusalémite quittèrent la ville sainte avec leurs fidèles, quand il en était temps encore : ils trouvèrent un refuge à Pella, en Décapole.

Les « églises qui sont dans la Judée » (l'expression est de saint Paul, I Thess., II, 14) s'orientèrent pour une part franchement vers les églises de la gentilité grecque. Césarée dut être le centre de ralliement de ces chrétiens de Palestine, grecs de langue, libérés de toute observance judaïque. La *Didaché* (vers 80-100) représente peut-être ce christianisme, où le judaïsme n'est plus qu'une façon d'accent natif. Plus tard (entre 135-175), Ariston, qui écrivit un célèbre *Dialogue de Jason et de Papiscus*, où il fait polémiquer un chrétien contre un Juif, était de Pella. Hégésippe (vers 180) était, au jugement d'Eusèbe (IV, 22, 8), un « hébreu » converti : il se montre du moins très familier avec l'histoire de l'Église mère : ses souvenirs sur Jacques « frère du Seigneur », et sur ses successeurs,

sont particulièrement précis. Les chrétiens « hébreux » d'origine ne sont en rien des dissidents du grand courant de la chrétienté incirconcise.

Pour une autre part, l'esprit que représentait Jacques se continua dans des groupes de chrétiens, « hébreux » d'origine eux aussi, mais obstinément fidèles aux observances juives. Lors de la révolte de Bar-Kokébas (132-135), le chef des révoltés, écrit saint Justin (*Apol.*, XXXI, 6), faisait subir aux chrétiens, et aux chrétiens seuls, les derniers supplices, s'ils ne reniaient et ne blasphémaient Jésus-Christ : on peut penser qu'il s'agit là des chrétiens circoncis, qui ne marchaient pas avec le faux Messie. La répression de la révolte par les Romains fut une extermination des Juifs de Judée : ce qui subsista en terre jadis juive de communautés de chrétiens circoncis ne fut plus qu'un résidu. Ils vivaient à la juive, rapporte Justin (*Dialog.*, XLVII, 3), et certains refusaient de frayer avec les chrétiens non circoncis. Ils avaient pour unique évangile l'*Évangile des Hébreux*, rédigé en araméen, car ils ne parlaient pas grec : ils durent former çà et là des villages, comme Choba, par exemple, près de Damas, que signale Eusèbe. Ils s'éteignirent obscurément, passé le IVe siècle.

Entre ces « hébreux » hellénisés et catholiques et ces « hébreux » circoncis et réfractaires, une place est à faire à des chrétiens comme Symmaque. Il était originaire de Samarie, croit-on : au temps de Marc-Aurèle (161-180), il traduisit en grec à nouveau les livres hébreux de l'Ancien Testament, ce qui suppose une culture très poussée. Origène a connu de lui des traités où il défend expressément une christologie ébionite (1), en s'appuyant sur l'*Évangile*

(1) On ne doit pas confondre cet ébionisme de Symmaque avec un phénomène tout différent. Saint Paul dénonce dans l'épître aux Colossiens une « philosophie » d'erreur, qui allie des éléments juifs à des éléments chrétiens et à des éléments grecs. Autant que nous en pouvons juger, il s'agit là d'un syncrétisme, en marge du christianisme apostolique. — Si le livre d'Elchasaï date du temps de Trajan, comme il est possible, nous aurions là encore un syncrétisme d'éléments juifs, chrétiens et grecs, en marge de la grande Église, au second siècle. — Je dirai un mot plus loin des Mandéens. — Je laisse en dehors de mon exposé la question de l'action supposée du bouddhisme sur le christianisme primitif : elle est traitée par M. de la

des Hébreux. L'édition grecque de l'*Évangile des Hébreux*, dont on a quelques restes, appartenait sans doute au même cercle que Symmaque.

3. L'intolérance du judaïsme palestinien envers le christianisme naissant avait sa répercussion dans toutes les juiveries de la Dispersion. Les Actes des Apôtres montrent comment partout où la foi nouvelle est annoncée, les synagogues se ferment et s'arment contre elle. Justin assure que les Juifs opposèrent partout au christianisme, du moins à l'origine, une contrepropagande acharnée et pour laquelle tous les moyens étaient bons (*Dialog.*, XVII, 1 et 3). Quelle fut, au contraire, l'attitude du judaïsme helléniste ?

Pour répondre à cette question, il convient de présupposer que ce judaïsme est moins une société qu'une littérature, et une littérature destinée aux Grecs plus encore qu'aux Juifs. Il ne paraît pas que dans ce cercle d'écrivains on ait pris garde au christianisme. Le souvenir recueilli par Eusèbe (II, 17, 1) d'une rencontre de saint Pierre et de Philon à Rome sous le règne de Claude, est une pure légende. S'il est vrai, comme on incline à le penser actuellement, que le *De vita contemplativa* est une œuvre authentique de Philon, et s'il est vrai que les « Thérapeutes » qui y sont décrits sont des communautés de contemplatifs juifs réellement établies dans le voisinage d'Alexandrie, plutôt qu'une fiction dans le goût de la république de Salente, il est sûr que ces *koinobia* n'ont pas eu de lendemain : le cénobitisme catholique du IVe siècle ne leur doit rien.

Plus subtile est l'influence de l'enseignement de Philon sur la pensée chrétienne.

On a quelquefois avancé que la doctrine du *logos* qui s'affirme dans le quatrième Évangile était une infiltration

Vallée Poussin, plus haut, à propos des religions de l'Inde (III, 41). — La question de l'influence de la mythologie babylonienne ne se pose guère qu'à propos de l'Ancien Testament : elle est traitée par le P. Dhorme, plus haut, à propos de la religion assyro-babylonienne (II, 26). Le paradoxe de M. Jensen, pour qui le « mythe du Christ » est une suite du mythe babylonien de Gilgamesch, n'est pas à prendre en considération. Voyez sur Jensen et sa méthode, J. Weiss, *Jesus von Nazareth Mythus oder Geschichte*, Tübingen, 1910, p. 51-85.

de l'enseignement de Philon. A vrai dire, le terme de *logos* appartient à la langue du Ier siècle : il est stoïcien aussi bien que philonien ou johannique (1). Le concept seul importe, et le concept johannique n'est ni philonien, ni stoïcien. Le *logos* johannique, a écrit M. Harnack, « n'a guère que le nom de commun avec le *logos* philonien. » Les affinités verbales de Philon et du quatrième Évangile ne trahissent aucun emprunt du second au premier, écrit M. James Drummond, mais seulement « similitude d'atmosphère religieuse et philosophique, avec au surplus des contrastes saisissants. » On pourrait, à ce compte, parler du philonisme de saint Paul, ou des Synoptiques, ou de l'épître de saint Jacques, et mieux encore de l'épître aux Hébreux. Le philonisme n'est pas ici le phénomène qui compte, c'est l'hellénisme.

Du judaïsme helléniste, le christianisme héritera, avec le texte grec de l'Ancien Testament, la méthode allégorique pour l'interpréter. Voir dans les traits concrets une allégorie conduit à y voir une figure prophétique, les auteurs chrétiens, saint Paul parmi les premiers, abonderont dans ce sens : en quoi ils interprètent comme des Juifs alexandrins, pour conclure d'ailleurs contre le judaïsme. Ainsi fait l'auteur de l'épître de Barnabé. Avec les apologistes du IIe siècle, au contraire, puis avec Clément d'Alexandrie, avec Origène, avec Eusèbe, on pourra parler d'emprunts directs à Philon, et de la littérature chrétienne comme tributaire du plus grand écrivain juif helléniste. C'est même dans cette littérature chrétienne que Philon, répudié par le judaïsme de la tradition rabbinique, trouvera un abri, et, en même temps que Philon, Josèphe aussi, et bien des restes littéraires du judaïsme de langue grecque, comme les *Oracles sibyllins*, le *Testament des douze*

(1) Je laisse de côté la question du Poimandrès soulevée par M. Reitzenstein, *Poimandres, Studien zur griechisch-ägyptischen und frühchristlichen Literatur*, Leipzig, 1904, m'en tenant au verdict de E. Krebs, *Der Logos als Heiland*, Freiburg, 1910, p. 157 : Reitzenstein n'a pas démontré que son Poimandrès (noyau des *livres* dits *hermétiques*) soit un syncrétisme gréco-égyptien du premier siècle, ni que les livres hermétiques soient antérieurs au IIIe siècle.

patriarches, et autres apocryphes de l'Ancien Testament.

4. Les juiveries de la Dispersion avaient autour d'elles une clientèle de prosélytes, païens convertis par la propagande juive à la « crainte de Dieu », c'est-à-dire au monothéisme et à la morale essentielle des Juifs, sans se soumettre pour autant à la circoncision et à la stricte observance de la Loi. Tel le centurion Corneille, à Césarée, baptisé par saint Pierre, et que le récit des Actes (x, 2) qualifie de εὐσεβὴς καὶ φοβούμενος τὸν θεόν : ce soldat romain, d'une « cohorte italique », ce Romain « pieux et craignant Dieu », est un prosélyte du judaïsme. La propagande juive, qui attirait ces hommes inquiets de religion et de justice, les décourageait par son exclusivisme : passé 70, elle ne fit plus rien, estimant sans doute comme ce R. Helbo, au IIIe siècle, que « les prosélytes sont aussi pénibles pour Israël que la lèpre pour la peau. » Il est probable que le christianisme a recueilli dans son sein, à l'époque apostolique, bien des âmes païennes que la propagande juive dans la gentilité avait touchées. Mais il serait très faux de dire que dans la première génération chrétienne pas un païen ne s'est converti à la foi nouvelle, qui ne connût déjà le judaïsme et la Bible : la propagande juive a devancé la propagande chrétienne, et elle a été aussitôt absorbée et débordée par elle (1).

II

La propagation du christianisme

5. La première étape du christianisme, hors de la Judée et de la Samarie, a été la côte phénicienne avec ses cités

(1) Aucun mouvement religieux caractérisé ne suit son cours sans exercer à distance une action, qu'il ignore lui-même. La propagande juive dans la gentilité donna ainsi naissance à ces fidèles du Très-Haut, dont des inscriptions d'Asie, d'Égypte, ont révélé l'existence, Grecs voués au culte du θεὸς ὕψιστος. Au IVe siècle, il existera encore des ὑψιστάριοι de ce genre, des Grecs déistes et judaïsants : le père de saint Grégoire de Nazianze, avant de se convertir à la foi chrétienne, appartenait à cette secte, qui est à rapprocher des *Cælicolæ* que saint Augustin a connus, et que mentionne le Code théodosien.

grecques, dont Césarée est la plus importante. Chypre et Antioche ont été atteintes presque en même temps que la côte phénicienne : les Actes, XI, 19, rattachent cette propagation au lendemain du martyre d'Étienne à Jérusalem, et en font une prédication grecque parmi les Grecs. Nous voyons du coup entrer en scène des apôtres qui parlent grec, comme Barnabé, comme Paul. A Antioche les disciples de la foi nouvelle reçoivent pour la première fois le nom de *chrétiens* (Act., XI, 26).

D'Antioche, le christianisme joindra Édesse et la Mésopotamie, pays de langue syriaque. Le royaume d'Édesse est jusqu'en 216 au-delà de la frontière impériale : selon toute apparence, le christianisme n'y a pas pénétré avant 150, quoi qu'en dise la légende du roi Abgar.

La province romaine d'Asie est, après Antioche, une terre chrétienne entre toutes : combien de souvenirs chrétiens attachés aux noms de ses principales cités ! Éphèse, Smyrne, Colosses, Laodicée, Sardes, Pergame, Tralles, Magnésie, Hiérapolis, Philadelphie... évoquent la pensée de Paul, de Jean, de Polycarpe, d'Abercius, comme aussi des hérésies dénoncées par l'épître aux Colossiens, par les épîtres ignatiennes. La *Prima Petri* révèle l'extension de la foi en Bithynie, dans le Pont, en Cappadoce, en Galatie. La Macédoine est un des champs missionnaires de Paul, avec Thessalonique et Philippes pour points d'appui. L'Achaïe complète le domaine grec de Paul, avec Corinthe pour centre. La Crète chrétienne se révèle dans l'épître à Tite.

Les origines chrétiennes en Égypte sont sans histoire, antérieurement à la lettre de l'empereur Hadrien au consul Servianus, en 131 : il est vraisemblable cependant que le christianisme a pénétré à Alexandrie dès la première heure.

6. En Italie, Rome mise à part, l'obscurité est pareille. On a relevé des traces de chrétiens à Pompéi, qui fut détruite en 79. Paul débarquant à Pouzzoles, en 59, y trouve des fidèles : Naples devait avoir été pénétrée par la propagande chrétienne. Milan, Aquilée, Ravenne, Lucques, Pise n'ont aucun souvenir incontesté de leurs origines.

Nous ignorons tout du christianisme à Carthage et dans les provinces romaines d'Afrique, avant la fin du IIe siècle. Un mot de Tertullien, *Præscr.*, 36, suggère que le christianisme à passé de Rome en Afrique. En Espagne, l'obscurité ne se lève qu'au cours du IIIe siècle, bien qu'il soit sûr que saint Paul a pensé à l'Espagne. En Gaule, on n'a pas de souvenir incontesté avant le milieu du IIe siècle, avec saint Pothin et saint Irénée pour Lyon, un peu plus tard avec Pectorius pour Autun. On ne sait rien pour les provinces romaines de Bretagne, de Belgique, de Germanie, de Rétie, de Norique, de Pannonie, de Dalmatie, de Dacie et des deux Mésie. On remarquera que c'est la chrétienté latine surtout dont les origines sont sans histoire, puisque Rome est une Église qui parle grec jusqu'au début du IIIe siècle.

On peut conjecturer que l'Occident a moins manqué de missionnaires qu'il ne paraît, à lire certaines pages de Tertullien énumérant, peut-être avec quelque emphase, les peuples, Gétules, Maures, Bretons, Sarmates, Daces, Germains, Scythes, et les Gaules et les Espagnes, où « le nom du Christ règne » (*Adv. Iudæos*, 7). Irénée, I, 2, parle aussi d'églises fondées chez les Ibères, chez les Germains, chez les Celtes. Clément Romain, V, 7, parle de Paul comme ayant prêché l'Évangile jusqu'à « l'extrémité de l'Occident », qui est sûrement très au-delà de Rome.

7. A Rome même, le christianisme avait pénétré avant que Paul écrivît son épître aux Romains (en 56-57). Si Pomponia Græcina, dont Tacite, *Ann.*, XIII, 32, rapporte l'énigmatique histoire, est une chrétienne, sa conversion en 43 serait la plus ancienne trace du christianisme à Rome. L'épigraphie des plus vieux cimetières chrétiens de Rome remonte jusqu'au premier siècle, et rattache à l'Église romaine les noms patriciens des Cæcilii (cimetière de Calliste), des Acilii (cimetière de Priscille), des Flavii (cimetière de Domitille). Vers 95, l'épître de saint Clément aux Corinthiens est un monument de l'Église romaine.

Au second siècle, le fait du martyre de saint Pierre à Rome est une tradition précise attestée par Denis de Corinthe pour la Grèce, par Irénée pour la Gaule (et l'Asie), par Clément pour Alexandrie, par Tertullien pour l'Afrique. L'existence à Rome du tombeau de Pierre et de Paul est

attestée par le Romain Caius, vers l'an 200. Au temps de Trajan (97-117) la lettre d'Ignace d'Antioche aux Romains contient une allusion voilée à la venue de Pierre et de Paul à Rome. Un peu auparavant, la lettre aux Corinthiens de Clément mentionne comme des martyrs romains les deux apôtres. La première épître de saint Pierre témoigne que l'auteur écrit de « Babylone », qui est une désignation apocalyptique de Rome. Dans l'antiquité ecclésiastique, « la prétention de l'Église romaine à être une fondation des deux apôtres paraît n'avoir été nulle part contredite, la visite de Pierre à Rome, et sa mort à Rome, à une date indécise, nous paraît sinon au-dessus de tout doute possible, du moins un fait aussi bien établi que beaucoup des faits capitaux de l'histoire » (Sanday et Headlam).

III

Le christianisme comme religion

8. S'il est vrai, comme le pense M. Harnack, que l'Évangile selon saint Matthieu nous vient de la chrétienté palestinienne libérée de l'observance de la loi juive et ouverte à la vocation des Gentils, on peut considérer comme le résumé de la foi nouvelle qui est prêchée aux Gentils les paroles du Christ ressuscité donnant mission aux onze apôtres : « Toute puissance m'a été donnée dans le ciel et sur la terre. Allez donc, enseignez toutes les nations, les baptisant au nom du Père, et du Fils, et du Saint-Esprit, leur apprenant à garder tout ce que je vous ai commandé. Et voici que je suis avec vous tous les jours jusqu'à la fin du monde » (Matth., XXVIII, 18-20).

La prédication des apôtres aux Gentils présuppose et implique la révélation dont le judaïsme possède la lettre. A vrai dire, une partie de cette lettre est morte, les préceptes proprement légaux ou positifs : il subsiste les préceptes qui appartiennent à la conscience, les préceptes écrits dans les cœurs des païens eux-mêmes, comme dit saint Paul (Rom., II, 14-15) parlant ici le langage stoïcien contemporain. Ce qui subsiste de la lettre biblique, c'en est la valeur figurative, c'en est l'élément prophétique,

c'en est avant tout l'histoire de Dieu, créateur du ciel et de la terre, le Dieu d'Abraham, le Dieu d'Israël, le Très-Haut invisible et irreprésentable, redoutable et juste, le Dieu aussi de la piété des psaumes, le Dieu déjà de la *Sagesse* : monothéisme intransigeant au regard duquel le polythéisme est une impiété et une ignorance. La prédication aux Gentils est ainsi d'abord une conversion morale et une élévation à Dieu : « Vous vous êtes convertis des idoles au Dieu vivant et vrai pour le servir, » dit saint Paul aux Thessaloniciens (I Thess., I, 9).

La prédication chrétienne ne serait que cela, le chrétien ne différerait pas d'un prosélyte. Il y a entre les deux propagandes cette différence profonde, que le prosélyte est dispensé de la Loi par une concession arbitraire et qu'il n'est jamais qu'une sorte de candidat au judaïsme, tandis que le chrétien est libéré de la Loi par le Christ et qu'il devient dans le Christ peuple de Dieu. Ce nom de « chrétiens » qui a été donné aux fidèles à Antioche par des gens du dehors, des païens; le souvenir recueilli par Suétone que Claude chassa de Rome les Juifs, *impulsore Chresto adsidue tumultuantes* ; l'indication donnée par Pline sur les chrétiens de Bithynie, qu'ils ont des réunions où ils s'adressent au Christ *quasi deo*, attestent que de notoriété publique le Christ est le centre de la foi. Nous pouvons dire avec M. Bousset que l'originalité de la religion nouvelle, et sa force, n'est pas son monothéisme, mais sa foi au Christ. « Vous vous êtes convertis des idoles au Dieu vivant et vrai pour le servir, et pour attendre des cieux son fils qu'il a ressuscité des morts, Jésus, qui nous sauve de la colère à venir » (I Thess., I, 9-10).

La personne du Christ est donc la pierre angulaire. Ses préceptes transmis et garantis par les apôtres sont la règle de la conduite et de la foi du chrétien (I Thess., IV, 2). Il est le Messie promis par Dieu à Israël : « Nous avons trouvé le Messie, ce qui se traduit Christ, » dit André à Simon-Pierre (Joa., I, 41), et ce mot est aussi bien celui de la prédication apostolique. En sa vie terrestre, Jésus a accompli les prophéties qui prédisaient le Christ, et lui-même s'est affirmé le Christ Fils du Dieu vivant. Il préexistait à sa venue sur terre, dans le sein du Père. Il est

ressuscité le troisième jour et retourné glorieux à son Père. Le prédicat de κύριος que les chrétiens lui donnent n'est pas l'expression banale dont usent les Grecs pour honorer les dieux et les empereurs : il y a beaucoup de κύριοι et beaucoup d'êtres dans le ciel et sur la terre appelés θεοί, écrit saint Paul aux Corinthiens, « mais pour nous il n'y a qu'un seul θεός, le Père, de qui vient l'univers et nous pour lui, et un seul κύριος, Jésus-Christ, par qui l'univers existe et par qui nous sommes » (I Cor., VIII, 5-6). L'attribution au Père du prédicat de θεός et au Christ du prédicat de κύριος dérive du judaïsme, où, le nom de Iahvé étant réservé, Élohim et Adonai, θεός et κύριος respectivement, sont seuls employés. La « sublimation » de la personne du Christ dans la foi chrétienne n'est pas une apothéose du genre de celles dont le protocole impérial était prodigue pour les empereurs vivants ou morts (1) : les mots sont les mêmes, un empereur comme Hadrien peut recevoir dans une inscription le titre de σωτὴρ τοῦ κόσμου, sans qu'il faille y trouver le même sens que dans le σωτὴρ τοῦ κόσμου de saint Jean (IV, 42).

Aux Thessaloniciens encore saint Paul écrit : « Notre prédication de l'Évangile ne vous a pas été faite en parole seulement, mais elle a été faite dans la puissance et dans l'Esprit-Saint » (I Thess., I, 5, ἐν δυνάμει καὶ ἐν πνεύματι ἁγίῳ). La prédication du christianisme est accompagnée de miracles et de « charismes » ou dons de l'Esprit. Paul, qui dans le discours aux Athéniens rapporté par Luc

(1) Je citerai entre autres cette inscription de Delphes, une lettre d'Antonin le Pieux, dont voici la suscription : Αὐτοκράτωρ Καῖσαρ, θεοῦ Ἁδριανοῦ υἱός, θεοῦ Τραιανοῦ Παρθικοῦ υἱωνός, θεοῦ Νερούα ἔκγονος, Τ. Αἴλιος Ἁδριανός Ἀντωνεῖνος Σεβαστός, ἀρχιερεὺς μέγιστος... Notez : le dieu Hadrien, le dieu Trajan, le dieu Nerva... A Bourguet, *De rebus delphicis imperatoriæ ætatis*, Montpellier, 1905, p. 89. — Voici une dédicace du peuple et du sénat d'Éphèse et des autres cités d'Asie à l'empereur Claude, en 48 :... Γάιον Ἰούλιον Γάϊου υἱὸν Καίσαρα... τὸν ἀπὸ Ἄρεως καὶ Ἀφροδείτης θεὸν ἐπιφανῆ καὶ κοινὸν τοῦ ἀνθρωπίνου βίου σωτῆρα. Notez le dieu Claude né de Mars et de Vénus, sauveur insigne et commun de la vie des hommes. Inscription d'Éphèse, de l'an 48, citée par Wendland, p. 100. Cf. A. Deissmann, *Licht vom Osten*, Tübingen, 1908, p. 265-266.

(Act., XVII, 22-31), fait montre d'une si insinuante dialectique, est le même qui déclare aux Corinthiens qu'il s'est présenté chez eux « sans les discours persuasifs de la sagesse, » mais « avec la démonstration de l'Esprit et de la puissance de Dieu » (ἐν ἀποδείξει πνεύματος καὶ δυνάμεως, I Cor., II, 4). A l'Esprit-Saint sont rapportés les charismes de l'Église naissante, comme lui est due l'inspiration des prophètes de l'Ancien Testament.

9. L'élément charismatique, s'il était prépondérant, ferait du christianisme un illuminisme et une anarchie : ce qui frappe au contraire dans l'ensemble c'est la primauté du sens d'ordre et de tradition. Corinthe, qui est une chrétienté excellemment grecque, où les charismes sont répandus à profusion, reçoit de Paul cette leçon que les prophéties privées sont subordonnées à l'édification de l'Église, et que Dieu n'est jamais un Dieu de désordre. La charité passe tous les dons de l'Esprit. « Si quelqu'un se plaît à contester, nous n'avons pas cette habitude, non plus que l'Église de Dieu » (I Cor., XI, 16). L'apôtre a donné aux Corinthiens ce qu'il a reçu du Seigneur, à eux de garder fidèlement le dépôt. Les disputes et les jalousies qui se manifestent parmi eux, sont la preuve qu'ils sont charnels et qu'ils marchent selon l'homme. Qu'ils ne disent pas : Moi, je suis du parti de Paul ! Ou : Moi, je suis du parti d'Apollos ! « Qu'est-ce donc qu'Apollos, et qu'est-ce que Paul ? des serviteurs par le moyen desquels vous avez cru, selon ce que le Seigneur a donné à chacun » (III, 5). On peut imaginer sans invraisemblance que ce sens de subordination et de tradition est hérité des synagogues juives : disons mieux, il a sa racine dans le magistère du Christ, sa première réalisation dans la mission des apôtres, qui se prolongera dans le ministère des presbytres. Le christianisme est essentiellement une religion d'autorité.

La propagande chrétienne n'est pas une simple prédication par la parole comme est la propagande philosophique populaire, telle la *diatribé* (enseignement oral) des cyniques et des stoïciens, dont on a trouvé des imitations dans Philon, et jusque dans les épîtres de saint Paul. Il est naturel que certains des procédés et des thèmes de la

propagande philosophique populaire, alors florissante, aient été utilisés par la propagande chrétienne. Pendant les deux ans qu'il demeure à Éphèse, Paul enseigne ses « disciples » chaque jour (de la cinquième heure à la dixième, ajoute le *Codex Bezæ*) « discourant dans l'école de Tyrannos » (Act., XIX, 9), c'est-à-dire dans la salle que lui prête ou lui loue quelque grammairien ou rhéteur éphésien. Partout cependant la prédication chrétienne aboutit à la formation, non pas d'une école, mais d'une église, c'est-à-dire d'une association fermée, qui se réunit dans la demeure privée de tel de ses fidèles.

Le mot ἐκκλησία est le mot adopté pour désigner les communautés, nulle part le mot συναγωγή. Le sabbat est répudié, et le « jour du Seigneur » désormais fixé au premier jour de la semaine. Ne disons pas que ces associations sont des démocraties spirituelles, car l'autorité qui les régit n'est pas une magistrature élective, un office renouvelable : les πρεσβύτεροι sont investis, par l'imposition des mains, d'une fonction que leurs fidèles n'ont pas pouvoir de leur retirer. La fonction n'est pas un charisme ou don immédiat de l'Esprit. Les ἐπίσκοποι sont des πρεσβύτεροι, mais non inversement. Au temps d'Ignace le principe de l'épiscopat monarchique prévaut. Les διάκονοι sont aussi anciens que les πρεσβύτεροι. Tous ces vocables se retrouvent dans les institutions civiles ou religieuses des Grecs du temps, ἐκκλησία, ἐπίσκοποι, πρεσβύτεροι, comme aussi bien les synagogues avaient des ἀρχισυνάγωγοι, des ἄρχοντες, des ὑπηρέται. Ces rencontres verbales tiennent à la communauté de langue (1). L'analogie des

(1) Deissmann, p. 76-77, 270. Dans le *Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale*, du Caire, 1903, p. 187-202, M. L. Barry a publié « Un papyrus grec, pétition des fermiers de Soknopaiou-Nêsos au stratège », datée d'octobre 207. Sur les vingt-six pétitionnaires, habitants du village susdit, deux occupent des fonctions publiques : l'un est ἀρχέφοδος, qui, au sentiment de M. Barry, serait un emploi qui semble concerner le maintien de l'ordre, l'autre est un πρεσβύτερος. Il y avait un ou deux ἀρχέφοδοι dans chaque village, subordonnés à l'irénarque du nome. « Les devoirs du *presbytre* sont moins bien élucidés. Ce ne sont pas nécessairement des « anciens », puisque Erieus [le *presbytre* de la pétition] a vingt-huit ans. Ils devaient exercer une surveillance générale sur le village. A la fois maires,

fonctions tient aux exigences organiques de toute vie collective. Les églises ne prétendent être ni des juiveries, ni des cités, ni des *collegia*.

Cet esprit et ces institutions de l'Église naissante, pour être saisis dans leur réalisme, doivent être pénétrés de l'élément surnaturel qui dans le christianisme affecte toute chose. Les fidèles sont enseignés de Dieu, Θεοδίδακτοι. L'Église est « l'Église de Dieu », les fidèles forment « l'Israël de Dieu ». Dieu est intervenu dans le Christ pour opérer une nouvelle création. La circoncision n'est rien, l'incirconcision n'est rien : « Ce qui est tout c'est d'être une nouvelle créature » (Gal., VI, 15). L'humanité est « rénovée à l'image de celui qui l'a créée. » Et dès lors il n'y a plus ni Grec, ni Juif, ni circoncis, ni barbare ou scythe, ni esclave ou homme libre, mais « le Christ tout en tous », les « élus de Dieu » (Col., III, 11-12). Assimiler cette conception au cosmopolitisme stoïcien, serait ne pas tenir compte du caractère propre de l'universalisme chrétien, qui est d'inaugurer dans le monde « une race choisie, un sacerdoce royal, une nation sainte, un peuple que Dieu s'est acquis » (I Pet., II, 9). Les fidèles, les « saints », sont les « pierres vivantes qui entrent dans la structure de l'édifice, pour former un temple spirituel, un sacerdoce saint » (*Id.*, 5). L'idée juive de peuple élu, de sacerdoce, de temple, a été transformée, spiritualisée. En chaque fidèle le Christ vit, les fidèles sont ses membres, il est leur tête : ensemble ils constituent une unité insaisissable qui les lie en un corps mystique, le corps du Christ : « Vous êtes le corps du Christ » (I Cor., XII, 27). Et cette unité n'est pas pour autant purement conceptuelle ou symbolique, elle est l'effet d'une sorte d'insertion de la vie du Christ en chacun de ses fidèles. La foi est une lumière où l'on entre en quittant les ténèbres païennes, elle est une vie à laquelle on naît en se convertissant, et qui se continuera au-delà de la mort. « Quand le Christ

juges de paix, préposés au cadastre, aux impôts, ils prenaient l'initiative des requêtes, des ventes, des emprunts publics. L'administration romaine représentée dans le bourg par le κωμογραμματεύς les rendait, semble-t-il, responsables de tout. »

votre vie apparaîtra, alors vous apparaîtrez vous aussi avec lui dans la gloire » (Col., III, 4).

Ce réalisme et, si l'on peut ainsi parler, cette biologie surnaturelle, aide à comprendre l'élément sacramentel. Le baptême d'abord. Certes l'ablution, comme symbole de conversion et de purification, est une pratique antérieure au christianisme : on peut retrouver de tels « baptêmes » dans le mithraïsme, par exemple, et dans le bain de purification des prosélytes du judaïsme : les « Masbothéens » qu'Hégésippe signale comme une secte juive (Euseb., IV, 22, 5), étaient des baptistes, autant les « Esséniens ». Saint Jean-Baptiste baptisait. La caractéristique qui distingue le baptême chrétien, est qu'il est un baptême au nom du Christ : l'idée de pénitence et de rémission des péchés y est impliquée, il s'y superpose l'idée que le baptisé devient la propriété du Christ. Le baptême est un sceau de propriété (σφραγίς). Le Saint-Esprit est donné en même temps. « Celui qui nous affermit avec vous dans le Christ, celui qui nous a oints, c'est Dieu, lui qui nous a aussi marqués de son sceau (σφραγισάμενος ἡμᾶς), et a mis l'arrhe de l'Esprit dans nos cœurs » (II Cor., I, 21). Le baptême est le rite de l'initiation à l'Église. Il n'est pas une purification renouvelable : il requiert la foi préalable, il lie d'un lien étroit à la communauté, il impose une vie. « Il n'y a qu'un Seigneur, une foi, un baptême, un Dieu, » un corps, une espérance (Eph., IV, 4-6). — La communauté chrétienne a ses assemblées : prières, chants, lectures, prédication, et, au centre de ces pratiques, la liturgie du « repas du Seigneur », où, en souvenir du Christ et comme mémoire de sa mort, on réitère dans ses traits essentiels la dernière cène : eucharistie, fraction du pain, calice de bénédiction. Ce pain et ce vin ne constituent pas un simple symbole, ils donnent ce qu'ils représentent, le corps et le sang du Christ, et c'est pour le fidèle communier au sacrifice de la croix, recevoir la vie du Christ et comme un ferment d'immortalité. De même que l'ablution rituelle se retrouve dans les pratiques du judaïsme et du paganisme ambiant, ainsi et plus encore le repas rituel, notamment dans le mithraïsme et dans les Éleusinies. Ici encore, ce n'est pas la rencontre qui nous

intéresse, car elle est fortuite et seulement formelle : quant à la dépendance des rites chrétiens envers le rite païen analogue, non seulement elle ne conste pas, mais la genèse et la signification du rite chrétien sont assez claires pour éliminer l'hypothèse d'un emprunt.

Les fidèles sont donc des théophores, comme se qualifie Ignace, et « Dieu Père de tous est en tous, » comme dit Paul. De là, la pureté de leur vie commune, sa charité, sa joie, sa fraternité. « Leur premier législateur, écrit le satirique Lucien, leur a persuadé qu'ils sont tous frères les uns des autres, du moment que, reniant les dieux helléniques, ils adorent le crucifié, leur sophiste, et vivent selon ses lois. Ils n'ont donc que du dédain pour les biens terrestres, et ils les tiennent pour appartenant en commun à tous... Les imbéciles sont persuadés qu'ils sont absolument immortels, qu'ils vivront éternellement ; ce qui fait qu'ils méprisent la mort » (*De m. Peregrin.*, 13). L'eschatologie ne perd aucun des traits de son imagerie apocalyptique, mais le sentiment du délai s'impose (II Petr., III, 8-10), et aussi la pensée du salut par la résurrection et l'immortalité. « Encore un peu, bien peu de temps, et celui qui doit venir viendra. » Patience donc et espoir : « Nous ne sommes pas de ceux qui se retirent pour leur perte, mais de ceux qui gardent la foi pour sauver leur âme » (Heb., X, 37-39). Le Christ sauvera les siens, fussent-ils morts : « L'Esprit de celui qui a ressuscité Jésus d'entre les morts habite en nous : celui qui a ressuscité le Christ d'entre les morts rendra aussi la vie à vos corps mortels, à cause de son Esprit qui habite en vous » (Rom., VIII, 11). La perspective d'une autre vie, celle-là glorieuse et incorruptible, est la grande espérance que Dieu réalisera et dont le Christ est l'arrhe divine.

10. Je viens de synthétiser dans ses grands traits le christianisme des premières générations. Si nous voulons le saisir dans le concret, il faut lire l'épître de saint Clément, ou les épîtres de saint Ignace, ou l'épître de saint Polycarpe. Aucun de ces trois écrivains n'étant juif d'origine, mais le premier Romain, le second Antiochien, le troisième Smyrniote, tous trois Grecs de langue, ils nous découvrent, avec des contrastes personnels, la foi établie et vivante

en des âmes de chefs d'églises, de Syrie, d'Asie, de Rome enfin, au temps de Domitien et de Trajan.

Cette foi a pour source l'Ancien Testament que le christianisme a reçu du judaïsme, et qui, chez Clément surtout, est un trésor de figures, de prophéties, de préceptes. Au canon juif de l'Écriture s'agglutine le recueil des écrits chrétiens inspirés. L'enseignement du Christ et des apôtres s'affirme comme règle de la vérité. Clément a des formules frappées comme celle-ci : « Aussi vrai que Dieu vit, et que vit le Seigneur Jésus-Christ et le Saint-Esprit, la foi et l'espérance des élus : celui qui accomplit les commandements donnés par Dieu... sera au nombre de ceux qui sont sauvés par Jésus-Christ » (LVIII, 2). Jésus-Christ « a donné son sang pour nous, sa chair pour notre chair, son âme pour nos âmes » (XLIX, 6). « Le Christ vient de Dieu, les apôtres viennent du Christ, ensemble et selon l'ordre ils viennent de la volonté de Dieu » (XLII, 2). Le droit divin des choses instituées par les apôtres sort de là : à l'imitation du lévitisme juif, il y a rang dans l'Église pour un grand-prêtre, pour les prêtres, pour les lévites, et « l'homme laïque est soumis aux préceptes laïques » (XL, 5). Les linéaments de la liturgie se découvrent. Les charismes disparaissent. L'eschatologie se fixe dans l'idée de jugement, de vie immortelle, de résurrection : son langage se dépouille et se romanise. — Ignace appuie sur la christologie, qu'il sait menacée par le docétisme qui voudrait faire du Christ une théophanie où l'humanité de Jésus ne serait qu'une apparence (1) : le Christ est né et il a souffert en chair vraiment, il est né d'une vierge, mort sur la croix, resssuscité ensuite : il est Dieu tout en étant distinct du Père. « Il n'y a qu'un seul médecin, à la fois chair et esprit, engendré et non engendré, Dieu fait chair, vraie vie au sein de la mort, né de Marie et de Dieu, d'abord passible et maintenant impassible, Jésus-Christ notre Seigneur » (*Eph.*, VII, 2). L'Église est une réalisation de l'économie surnaturelle : l'évêque y tient la place du Père, les presbytres représentent

(1) Les *Odes de Salomon*, récemment découvertes, sont le produit d'un milieu contemporain d'Ignace et tenant de ce docétisme. J. Labourt et P. Batiffol, *Les Odes de Salomon*, Paris, 1911.

les apôtres, les diacres, Jésus-Christ, ministre du Père. « Jésus-Christ qui était engendré du Père avant les siècles et qui s'est manifesté » (*Magn.*, VI, 1). — Unité dans l'Église par la soumission des fidèles et des diacres au *presbyterium*, des presbytres à l'évêque : sans l'évêque, ni baptême, ni eucharistie, rien de valable. « Qu'aucune herbe du diable ne se trouve parmi vous » (*Eph.*, X. 3). « Je vous en conjure, ou plutôt ce n'est pas moi, c'est la charité de Jésus-Christ qui vous en prie, n'usez que de la nourriture chrétienne et abstenez-vous de toute plante étrangère, c'est de l'hérésie que je parle. Pour capter la confiance, les hérétiques mêlent Jésus-Christ à leurs erreurs, semblables à ces gens qui versent un poison mortel dans un mélange de vin et de miel » (*Trall.*, VI, 1-2).

IV

Le christianisme et l'État aux deux premiers siècles

11. La foi chrétienne inculque à ses fidèles le respect des institutions politiques et sociales établies, la soumission aux impôts, l'obéissance aux magistrats, le devoir de prier pour les dépositaires de l'autorité jusqu'au plus élevé (Rom., XIII, 1-7). L'autorité est de Dieu, quel que soit le dépositaire. Saint Paul, dans le texte auquel je renvoie, développe dans le sens le plus loyaliste, dans l'esprit le plus romain, la maxime évangélique : « Rendez à César ce qui est à César. » Le sentiment d'imprécation contre Rome, qui éclate dans l'Apocalypse johannine, est un sentiment isolé, et dont l'expression est juive d'images et d'accent. Le respect de Rome et de la puissance impériale date de la première heure et ne se démentira pas dans le christianisme, pas même dans les plus sanglantes persécutions. Il est sûr aussi que les magistrats romains ont été, à la première heure, et contre les violences juives, les protecteurs-nés des chrétiens. Comment cette protection s'est-elle transformée en régime de persécution ?

Les historiens de la religion romaine ont de nos jours

mis en lumière ce fait que la société de Rome, à la fin de la république, était une société passée à l'indifférence ou à l'incrédulité. Mais, au contraire de César, qui faisait profession publique d'incrédulité tout en étant superstitieux, Auguste s'appliqua sans plus de conviction à restaurer, non les croyances éteintes, ce n'était au pouvoir de personne, mais les cultes, les temples, les sacerdoces traditionnels. L'empereur fut grand pontife. Il disposa des sacerdoces et des collèges sacerdotaux, dont les membres furent désormais à sa nomination. La nullité religieuse de Rome, qui lui permettait de domestiquer la religion dans l'État laïque, alla plus loin, elle divinisa Rome et l'empire, et l'on eut, dans toutes les provinces et à Rome, le culte de Rome et d'Auguste. — Cette même nullité faisait la tolérance de Rome et légalisait le polythéisme international. La coexistence était partout possible des cultes officiels, et soit des cultes locaux qui subsistaient dans les populations conquises, soit des cultes orientaux qui se propagèrent dans le monde romain. « ...Assimilation des divinités, association dans une seule et même formule de dédicace ou d'ex-voto d'une divinité officielle et d'une divinité orientale ou locale, dévotion aux divinités orientales ou locales des prêtres du culte officiel, etc. Cet accord paraît bien s'être fait de lui-même, sans aucune pression ni intervention du gouvernement impérial. » Les sacerdoces des divers cultes, « par leur exemple même, prouvaient que les divinités dont ils étaient les ministres, ne réclamaient pas avec une intolérance exclusive les prières, les hommages, les actions de grâce de leurs fidèles » (Toutain). Aucune trace de rivalité entre les diverses dénominations de dévots, aucune agression : ces cultes se juxtaposaient, s'interchangeaient, se cumulaient, dans une paix profonde.

Toute la politique religieuse de l'empire est dans ces deux maximes du discours que Dion fait adresser par Mécène à Auguste : « Honorez les dieux selon les usages nationaux et forcez les autres à les honorer comme vous... Ne permettez à personne d'être athée » (Dio., LII, 36), c'est-à-dire, commente Boissier, de ne pas croire aux dieux que l'État reconnaît.

Le judaïsme était inassimilable et exclusif, mais, en

tant que religion nationale, il était une *religio licita* ; les Juifs étaient dispensés de toute obligation cultuelle étrangère ou contraire à leur Loi ; en retour, ils ne montraient aucune hostilité contre les cultes officiels, ils s'abstenaient, ils vivaient à part; ils étaient d'ailleurs considérés comme des étrangers installés dans l'empire, et quand au IIIe siècle, après le fameux édit de Caracalla, ils seront devenus citoyens romains, leur liberté religieuse restera la même. Il n'en allait pas de même des chrétiens : qu'ils fussent soit des citoyens romains, soit des provinciaux soumis à Rome, soit des affranchis ou des esclaves, ils faisaient partie de la société romaine. Se soumettre aux lois civiles et politiques de l'empire, comme ils faisaient, n'allait pas, ne pouvait pas aller jusqu'à honorer les dieux, jusqu'à participer au culte de Rome et de l'Auguste, jusqu'à vivre en paix avec le polythéisme international légalisé, jusqu'à ne pas avoir en face des cultes officiels ou non, une attitude d'athées. Là était leur premier crime.

Le christianisme constitué en églises, lesquelles avaient toutes les apparences de *collegia*, était en réalité une religion communautaire. Le temple païen était une demeure du dieu, et dans le temple, il n'y avait place que pour le dieu : ses fidèles étaient des passants. L'église était un *cœtus*, un conventicule, une confrérie. Renan fait valoir avec justesse que par là-même le christianisme ne pouvait être toléré par Rome. « Le prétexte de religion ou d'accomplissement de vœux en commun est prévu et formellement indiqué parmi les circonstances qui donnent à une réunion le caractère de délit; et ce délit n'était autre que celui de lèse-majesté, au moins pour l'individu qui avait provoqué la réunion... Les légistes qui ont constitué le droit romain, si éminents comme jurisconsultes, donnèrent la mesure de leur ignorance de la nature humaine en poursuivant de toute façon, même par la menace de la peine de mort, en restreignant par toute sorte de précautions odieuses ou puériles, un éternel besoin de l'âme. »

12. La question de savoir quelle fut la base juridique des premières persécutions est une question controversée entre historiens. Certains (Le Blant, Sohm, Neumann) ont pensé que les chrétiens furent frappés par les lois pénales de droit

commun, parce qu'ils tenaient des conventicules illicites, parce qu'ils étaient accusés de crimes, d'impudicité, de magie, parce qu'ils refusaient de sacrifier aux dieux ou de jurer par le génie de l'empereur et tombaient ainsi dans la lèse-majesté divine ou dans la lèse-majesté impériale, ces deux imputations de lèse-majesté étant d'ailleurs le délit le plus communément reproché aux chrétiens. — D'autres (Mommsen, Harnack) pensent que les persécutions ont été des mesures de police, une application du *ius coercendi* des magistrats romains qui participaient à l'*imperium* : les gouverneurs de provinces ont été les maîtres de la persécution, les empereurs n'étant intervenus que pour réglementer l'exercice du *ius coercendi*, et tout l'effort des apologistes n'a tendu qu'à décliner cet arbitraire pour obtenir la procédure des tribunaux criminels ordinaires. — Sans nier l'initiative des magistrats provinciaux, d'autres historiens estiment qu'il a dû exister une loi spéciale prohibitive du christianisme, et que cette loi faisait de la profession du christianisme un délit comportant la peine capitale; cette législation, antérieure au rescrit de Trajan à Pline, aurait été édictée très vraisemblablement par Néron, et resta en vigueur jusqu'à Dèce, qui inaugurera un régime nouveau. Avec M. Allard, M. Waltzing, M. Ramsay M. Callewaert, nous sommes de cette troisième opinion.

13. A ne parler (provisoirement) que des persécutions antérieures à celle de Dèce (249-251), ce qui frappe dans es deux premiers siècles, c'est que, le régime impliquant une menace constante, la persécution est cependant intermittente, et que nombreuses sont pratiquement les années de paix. — La persécution éclate sous Néron qui en pose la loi, en 64. Mais le règne de Vespasien (69-79) est paisible ; autant celui de Titus (79-81). Sous Domitien (81-96), des victimes, dans l'aristocratie romaine. Nerva (96-98) restaure la tolérance. Trajan (98-117) n'est pas considéré par les chrétiens comme un persécuteur, c'est lui qui répond à Pline à leur sujet par la formule célèbre : *Conquirendi non sunt, si deferantur et arguantur puniendi sunt*, qui sera la règle jusqu'au IIIe siècle. De là des exécutions locales, isolées, sous Trajan, sous Hadrien (117-138), sous Antonin le Pieux (138-161), sous Marc,

Aurèle (161-180), sous Commode (180-193), sous Septime Sévère (193-211). Puis, avec Alexandre Sévère (222-235) et Philippe l'Arabe (244-249), un régime qui annonce celui de Constantin. —Vers 175-180, l'évêque Méliton, adressant à Marc-Aurèle son apologie, lui représente que le christianisme est né avec l'empire sous Auguste, qu'il s'est épanoui conjointement avec le principat des empereurs, et qu'il ne leur a pas porté malheur, au contraire : « Seuls entre tous, excités par des hommes malveillants, Néron et Domitien ont voulu faire de notre doctrine un sujet d'accusation : depuis ces princes, selon une déraisonnable coutume, le mensonge des dénonciateurs a sévi contre nous. Mais tes pieux ancêtres ont réprimé leur aveuglement : ils ont écrit fréquemment et à beaucoup, pour les blâmer d'avoir excité des soulèvements contre les chrétiens... Quant à toi, tu es tout à fait dans leur sentiment, avec encore plus d'humanité et de philosophie ... » (Euseb., IV, 26, 7-11). Parlant du règne de Commode, Eusèbe écrit : « Avec Commode, le régime s'adoucit ; par la grâce de Dieu, la paix s'étendît aux églises de toute la terre : la doctrine du Sauveur amenait les âmes de toute race au culte pieux du Dieu de l'univers, et à Rome même bien des hommes distingués par leur fortune et leur naissance se convertissaient avec toute leur maison et toute leur famille » (V, 21, 1).

14. Le polythéisme d'État faisait Rome persécutrice, la raison d'État la faisait tolérante : le mal était que la haine contre les chrétiens était entrée dans les mœurs païennes. On traite les chrétiens d'ennemis du genre humain, des princes, de l'État; on les traite de factieux, de sacrilèges, mais on les traite surtout d'athées. En 155, le proconsul Quadratus fait comparaître l'évêque de Smyrne Polycarpe et lui ordonne de jurer par la fortune de César, et de crier : « A bas les athées ». (*Martyr. Polyc.*, 9). La haine populaire accuse les chrétiens de « festins de Thyeste et de mœurs d'Œdipe », les magistrats leur reprochent leur « athéisme » (Athenagor., *Leg.*, 3). Un des martyrs de Lyon, en 177-178, Epagathus, réclame du légat le droit de défendre ses frères et de montrer qu'il n'y a parmi eux « ni athéisme, ni impiété » (Euseb., V, 1, 9). Le

conflit véritable est entre la foi pure, convaincue de la transcendance de Dieu, négatrice par conséquent de l'idolâtrie polythéiste sous toutes ses formes et sans nulle compromission, et la superstition polythéiste populaire qui découvre des ennemis de ses dieux, et voit dans ces ennemis des dieux un danger public.

La lettre des lois fait ainsi de la profession de christianisme un acte de courage où le fidèle risque sa tête : condition providentielle du recrutement des chrétiens et de leur probation. La persécution, en éclatant çà et là, comme un orage, donne au christianisme ses martyrs : quelle leçon d'héroïsme, et d'intégrisme aussi ! L'idolâtrie est aux regards du chrétien un péché aussi grave que l'homicide ou la fornication, le chrétien en a une égale horreur, l'Église lui applique une pareille sévérité. L'*inflexibilis obstinatio*, que signalait Pline chez les chrétiens, le christianisme la maintient contre l'idolâtrie, jusqu'à la mort : *Nam quod mortem contemnunt*, écrit d'eux Galien, le médecin païen, *id quidem omnes ante oculos habemus* (1). Et Marc-Aurèle ne leur pardonne pas d'aller à la mort « par pure opposition », par une sorte d'attitude « tragique », et non comme ferait un philosophe dont l'âme indifférente à l'au-delà serait « toujours prête à se séparer du corps, soit pour s'éteindre, soit pour se disperser, soit pour persister . » Nous pouvons dire avec M. Bousset : « Aucune religion à mystères, en Orient, même au moment de sa prise de contact avec la philosophie hellénique, n'a rien eu qui approchât de la force et de la certitude, de la résolution et de l'exclusivisme du christianisme, » vis à vis du polythéisme.

V

Le christianisme et la culture gréco-romaine

15. Quelle va être l'attitude du christianisme à l'égard de la culture, principalement de la culture intellectuelle,

(1) Cité du *De sententiis politiæ platonicæ*, trad. Fleischer, par Harnack, *Mission*, t. I, p. 183.

de la société où il s'établit ? La sympathie intellectuelle d'un saint Paul fait l'effet d'une avance hardie, et qui provisoirement n'est pas suivie. Le christianisme de la seconde génération, de la troisième, de la quatrième, semble se replier sur lui-même, se fermer au lieu de s'épanouir. La prédication authentique, close maintenant, demande à être conservée, préservée. On se tiendra à ce qu'on a reçu de Dieu, du Christ, des Apôtres, comme à un dépôt, dont il ne faut rien perdre, auquel nul n'a le droit de rien ajouter : toute nouveauté, fût-elle appuyée d'un charisme, est suspecte. La foi reçue suffit et se suffit : le reste, fût-il vrai, est profane, étranger, périlleux. Nous avons noté chez saint Ignace l'extrême susceptibilité de l'autorité envers quiconque sème une « mauvaise doctrine ». Appliquez-vous, dit-il aux Magnésiens, « à vous fortifier dans les δόγματα du Seigneur et des Apôtres » (*Magn.*, XIII, 1). Et saint Polycarpe : « Laissons la folie de beaucoup et leurs enseignements trompeurs, retournons à l'enseignement qui nous a été donné dès le commencement » (*Phili.*, VII, 2). Telle est l'attitude des « presbytres » chefs des Églises.

Le « symbole des apôtres » remonte à ces primitifs. Polycarpe, Papias, les « presbytres » mentionnés par Irénée et par Clément d'Alexandrie, sont de ces primitifs qui ne s'appliquent qu'à « sauver la tradition vraie de l'enseignement béni, » ainsi que dit d'eux Clément d'Alexandrie : ils donnent au catholicisme son pli le plus marqué. Lorsque, à la fin du second siècle, l'hérétique Noët est cité devant les « presbytres » de Smyrne pour rendre raison de ses nouveautés, les presbytres de Smyrne se bornent à opposer à ses affirmations leur symbole, et d'ajouter : « Nous disons ce que nous avons appris » (Hippol., *Contra Noet.*, 1).

Une catéchèse, un symbole baptismal, aucune spéculation, à peine une exégèse, celle du bon Papias. L'analogie est frappante entre ces « presbytres » chrétiens et les « didascales » ou rabbins juifs que l'on entrevoit chez saint Justin et qui interdisent de converser avec l'homme du dehors. En retour, le christianisme fait à « ceux du dehors » l'effet d'une superstition passionnée, ennemie de toute

curiosité, incapable d'aucune culture. Galien observe que les hommes pour la plupart ne sont pas aptes à saisir un discours dialectique, ils ont besoin de paraboles, dit-il, *veluti nostro tempore videmus homines illos, qui Christiani vocantur, fidem suam e parabolis petiisse.* Galien estime les chrétiens pour leur vertu, mais il les juge des simples. Celse écrit avec dureté : « Certains parmi eux ne veulent ni rendre raison de ce qu'ils croient, ni entendre raison. Ils n'ont qu'une réponse : Ne cherche pas, crois, — ou encore : Ta foi te sauvera. »

16. Entre la nullité religieuse des cultes officiels de Rome et cet intégrisme de la religion chrétienne, il y a place pour une libre pensée : elle est dans l'enseignement public.

Rome, qui a si étroitement domestiqué la religion dans l'État, a négligé l'enseignement. A tous les degrés, il est un office privé. L'enseignement intégral (ἐγκύκλιος παιδεία) au degré élémentaire est celui du *primus magister*, qui enseigne à lire, à écrire, à compter ; au degré moyen, celui du grammairien ; au degré supérieur, celui du rhéteur. A mesure qu'il s'élève, l'enseignement vise à préparer aux carrières publiques et devient le privilège des classes aristocratiques. Aucun établissement officiel d'enseignement : certaines villes allouent des traitements à des *liberalium artium doctores* éminents, pour les fixer dans la ville ou les honorer, l'empereur en faisant autant dans les grandes villes, comme Rome, Alexandrie, Antioche, ou dans de vieilles villes consacrées comme Athènes. Les professeurs abondent.

Par la rhétorique, l'enseignement touche aux idées générales et à la philosophie. Saint Justin, dans les premières pages du *Dialogue avec Tryphon* (II, 3-6), donne un spirituel croquis de cet enseignement des philosophes de son temps, stoïciens, péripatéticiens, pythagoriciens, platoniciens. Quand l'écolier débarquait au Pirée, écrit Boissier commentant Eunape, il y rencontre d'abord des partisans de chaque école philosophique qui essaient de l'embaucher, comme on y trouve aujourd'hui des recruteurs pour les divers hôtels de la ville. Au demeurant, et le stoïcisme à part, la philosophie des deux premiers siècles n'a pas grand'chose à dire, et, en attendant le néoplatonisme, rien de nouveau : elle a perdu contact avec le réel, et ne

travaille plus que sur les mots. Les péripatéticiens font l'exégèse d'Aristote, les platoniciens de Platon : *Quæ philosophia fuit, facta philologia est*, écrit d'eux Sénèque.

Mais les stoïciens ont par leur moralisme une emprise réelle sur la société : ils donnent à l'aristocratie de Rome une doctrine des devoirs, qui est moins une philosophie qu'une sorte de religion à peu près « sans dogmes ». On voit s'étendre leur action à Rome, au temps même où le christianisme y pénètre : Cornutus († 66), Sénèque († 65), Musonius à la même époque, Épictète († 130), Arrien († 175), Marc-Aurèle († 180), sont les grands noms du stoïcisme romain. Le stoïcisme est plus qu'une littérature, il est un apostolat, il a sa propagande populaire, ses missionnaires, qui vont prêcher sur les places et par les rues, et que Wendland compare aux salutistes anglais. Et c'est là un phénomène intéressant, qui révèle un prosélytisme en acte, une lutte entreprise contre le vice et le luxe, un sentiment de la dignité humaine et de l'ascétisme, une doctrine de l'effort, déjà une casuistique. La primauté de la raison conduit à la critique des mythes populaires, le polythéisme s'en va en allégorie, en symbolisme. Cependant le théisme stoïcien est équivoque. Justin n'a rien appris sur Dieu auprès du stoïcien à qui il demande de lui enseigner sa philosophie : « Il ne le connaissait pas lui-même et il disait que cette connaissance n'était pas nécessaire » (*Dialog.*, II, 3). Plus exactement, pour le stoïcisme, Dieu, le Dieu unique, est l'âme du monde, il est la loi, la raison, la nécessité, sa personnalité est indécise : Épictète interpelle Dieu, mais il ne le prie pas. L'âme est immortelle, mais sa personnalité s'évanouit dans la mort. Le stoïcisme est un admirable entraînement moral, dont Wendland a pu écrire qu'il « manque de motifs moraux profonds, et d'énergies capables de remuer ce qui est le plus intérieur à l'homme. »

Le stoïcisme n'en est pas moins au second siècle le *credo* des classes éduquées de Rome. Il est notamment, au temps d'Antonin le Pieux (138-161) et de Marc-Aurèle (161-180), l'inspirateur d'un nouveau développement du droit romain. Il a pénétré alors le droit « romain et en

a fait le droit naturel, le droit philosophique, tel que la raison peut le concevoir pour tous les hommes » (Renan). Le stoïcisme est l'expression de la raison romaine, d'une sorte de dignité morale « laïque », et d'une religiosité sans foi positive.

L'influence du christianisme sur le stoïcisme, la légende des relations de Sénèque et de saint Paul écartée, échappe à l'histoire. La réaction du stoïcisme sur le christianisme est un sujet qui n'a pas été traité encore avec la compétence désirable. Rappelant la tentative de Bruno Bauer d'expliquer la formation du christianisme comme une dérivation du développement de la philosophie et de la morale profanes, M. Wendland a écrit : « Son hypercritique radicale, qui élimine les plus anciens textes chrétiens et considère le christianisme comme une métamorphose juive du stoïcisme gréco-romain, commençant avec le règne de Vespasien (69-79), a fait faillite, alors même que les (lignes) parallèles (des deux mouvements), considérées sous d'autres angles, sont des parties dignes d'attention. Bauer n'a pas manqué de disciples, ils sont négligeables. L'historien qui ne veut pas reconnaître dans les grandes épîtres paulines et dans le fond synoptique une vie religieuse individuelle, est perdu pour la science historique. » C'est très vrai ; cependant la foi chrétienne, en faisant appel à la raison, en s'alliant à elle, rencontre le stoïcisme et en bénéficie. On l'a démontré pour le *De officiis* de saint Ambroise, au IVe siècle ; ne serait-ce pas vrai, à quelque titre, des apologistes du second ?

17. Le christianisme, parce qu'il pénètre dans la société gréco-romaine, ne peut tenir sa culture, quelle qu'elle soit, pour quantité négligeable. L'ignorer de parti pris n'est pas possible. Il est vrai qu'on peut la maudire. Tertullien (il est né à Carthage vers 155) semble n'avoir été formé avant sa conversion à toute la culture, soit grecque, soit latine, que pour l'exécrer une fois converti. Il dénonce les maîtres d'écoles et les professeurs de lettres comme liés au polythéïsme, *affines omnimodæ idololatriæ* ; il veut qu'un chrétien sache lire, il ne veut pas qu'il soit maître d'école, *ludimagister* (*De idol.*, 10). Contre la philosophie, contre la dialectique aristotélicienne en particulier, sa

verve est sarcastique : maudit soit quiconque voudrait nous faire un christianisme stoïcien ou platonicien ou simplement raisonneur ! *Viderint qui stoïcum et platonicum et dialecticum christianismum protulerunt : nobis curiositate opus non est post Christum Iesum, nec inquisitione post Euangelium* (*Præsc.*, 7). Saint Irénée plus ancien que Tertullien, n'est guère plus favorable. Tatien, contemporain d'Irénée, fait du mépris de l'hellénisme, pensées, lettres, arts, une attraction chrétienne. « J'ai parcouru bien des pays, écrit-il aux Grecs, j'ai enseigné vos doctrines,... j'ai séjourné en dernier lieu à Rome,... et maintenant j'ai dit adieu à la magniloquence des Romains et au froid langage des Athéniens, ainsi qu'à vos doctrines incohérentes, et j'ai fait choix de notre *philosophie barbare*, » c'est-à-dire de la foi chrétienne (*Orat.*, 35). « Chez nous, point de désir de la vaine gloire, et point *de divergences dans les doctrines*, ... nous répudions tout ce qui a pour base les opinions humaines » (*Id.*, 32).

Cependant les écrivains chrétiens qui s'adressent aux « Grecs », aux lettrés, à l'opinion générale, pour défendre ou pour insinuer le christianisme, sont obligés de recourir aux méthodes de discussion et aux données des esprits de leur temps. Tertullien n'affecte pas pour rien de porter le petit manteau grec, qui est le vêtement des philosophes : toute son œuvre apologétique est costumée de même. Tatien a beau se dire « philosophe à la manière des Barbares », il se dit philosophe, il a tous les artifices et jusqu'au style de la sophistique contemporaine : « Il fut donc sophiste, écrit M. Puech, au même sens qu'un Dion ou un Favorinus ou plus tard un Apulée. » La revue que fait saint Justin des philosophes qu'il a entendus avant de se convertir au christianisme a une signification générale : les apologistes chrétiens du second siècle, Quadratus, Aristide « philosophe athénien », Tatien, Miltiade, Athénagore « philosophe athénien chrétien », Justin, sont des chrétiens qui ont passé par les écoles de philosophie, qui connaissent la propagande philosophique populaire, qui empruntent à ces écoles et à cette propagande la critique du polythéisme et de la mythologie. On ne peut pas dire que les apologistes inaugurent : saint Paul, dans l'incom-

parable trésor de ses épîtres, se révèle à nous, en quelques phrases fugitives, comme l'initiateur : le *Kerygma Petri* (vers 125), autant que nous en pouvons juger, est déjà le schéma d'une apologie qui s'adresserait à des Grecs. La nouveauté des apologistes est de rattacher le christianisme au judaïsme, de faire de son théisme historique la prémisse de l'Évangile. Et leur nouveauté est de présenter l'Évangile comme « une philosophie meilleure ». Ils sont des éclectiques qui prennent aux juifs hellénistes, aux platoniciens, aux stoïciens. Ils parlent « raison » comme des stoïciens. On les a, de nos jours, accusés de dénaturer l'Évangile en le présentant comme un théisme moral de couleur stoïcienne : c'est une outrance, et c'est oublier que la foi qu'ils énoncent n'est qu'une préparation, un prosélytisme inadéquat à la foi intégrale. Les apologistes établissent le contact entre la foi de la grande Église et ce qu'il y a de raison dans la culture gréco-romaine de leur temps.

Cette prise de contact est une nécessité vitale : en acceptant la collaboration de ses apologistes du second siècle, la grande Église a accueilli en principe l'alliance de la philosophie et de la révélation, le droit pour le fidèle de chercher et de synthétiser. Clément d'Alexandrie, qui est dans la ligne des apologistes du second siècle et plus près d'eux qu'Irénée, tient comme les presbytres au « canon de la vérité », qui est la même chose pour lui et pour eux que le « canon de la tradition » ou le « canon de l'Église » : mais à cette foi reçue du Christ, des apôtres et de l'Église, il superpose ce qu'il appelle la connaissance ou gnose : la gnose édifie sur le fondement de la foi, elle est le travail de la pensée sur les données de la foi. L'apologétique du second siècle est le commencement de la théologie spéculative.

18. Des écoles apparaissent dès lors. Saint Justin tient école à Rome. Pantène, un stoïcien converti, en fait autant à Alexandrie. Origène écrira un jour dans une lettre citée par Eusèbe (VI, 19, 12-14) : « Il venait à moi ... des gens formés aux sciences grecques, surtout à la philosophie : il me parut bon d'examiner les dogmes des hérétiques et ce que les philosophes enseignaient sur la vérité. En cela j'imitais Pantène... Héraclas aussi, que j'avais rencontré

chez le maître qui enseignait la philosophie (il suivait ses leçons depuis cinq ans déjà). Entre temps, il avait quitté l'habit commun qu'il portait auparavant, et pris le manteau de philosophe, qu'il a gardé depuis, ne cessant de s'occuper des livres des Grecs autant qu'il peut. » — Héraclas est un « presbytre » d'Alexandrie, mais Pantène n'est qu'un laïque, de même Justin : ils sont des docteurs privés, extérieurs à la hiérarchie ecclésiastique. Le christianisme aurait pu, de possibilité absolue, au lieu de se former en églises, se former en écoles, et bénéficier de la liberté que l'État accordait aux écoles de s'établir partout : le christianisme, en fait, n'a pas recouru à cet expédient, il était et entendait être une *religio*. Mais, et ceci est une caractéristique très remarquable, au contraire des cultes, soit officiels, soit non officiels, au contraire des religions orientales que nous mentionnerons bientôt, le christianisme est une foi qui s'affirme comme une philosophie. Il ressemble par là au judaïsme helléniste d'un Philon. Ce judaïsme n'était qu'une littérature, le christianisme du second siècle ouvre des écoles. Justin propose des discussions publiques à un philosophe cynique qui enseigne à Rome, et qui se pose en accusateur public des chrétiens (*II Apol.*, III, 1, 7). « Je suis chrétien et je m'en fais gloire, écrit Justin, et tout mon désir est de le paraître. La doctrine de Platon n'est pas étrangère à celle du Christ, elle ne lui est pas en tout semblable, non plus que celle des autres, stoïciens, poètes, écrivains ... Tout ce qu'ils ont enseigné de bon nous appartient, à nous chrétiens » (*Id.*, XIII, 2-4). Des écolâtres ou διδάσκαλοι chrétiens surgissent ainsi spontanément, dans toutes les villes d'intense culture, à Rome, à Antioche, à Alexandrie, à Éphèse, à Smyrne, à Athènes.

On n'est que plus frappé du sens qui préside à tout ce travail : « A cette époque de compromis, où l'on ne voit qu'éclectisme en philosophie et syncrétisme en religion, il fallut à l'Église une vigueur plus qu'humaine pour conserver à sa foi sa transcendance intransigeante, pour défendre la pureté de son dogme contre ses ennemis, et, parfois même contre ses propres docteurs » (Lebreton). L'histoire du gnosticisme va nous le montrer tout de suite

VI

Le christianisme et le syncrétisme gréco-oriental.

19. Au cours du second siècle, tandis qu'elle agrée l'œuvre de raison de ses apologistes, la grande Église n'agrée rien de l'œuvre des gnostiques. Qu'est-ce donc que ce gnosticisme, dont la propagande s'étend partout, dont les écoles pullulent, dont les productions ont formé une littérature un moment plus riche peut-être que celle de la grande Église, et que la grande Église a réussi à maintenir à la périphérie ?

Le gnosticisme chrétien est le produit d'écoles chrétiennes du second siècle. Basilide a enseigné à Alexandrie, au temps d'Hadrien (117-138), et son enseignement est continué par son fils Isidore. Basilide et Isidore ont écrit des *Exegetica*. Valentin a débuté à Alexandrie, puis il a enseigné à Rome, au temps d'Antonin le Pieux (138-161) : il a écrit des *Homélies*. Ses disciples se partagent en deux écoles (διδασκαλίαι), l'une appelée orientale, l'autre italienne. A cette dernière appartiennent Héraklèon et Ptolémée, qui tous deux commentèrent le quatrième Évangile. Tertullien signale un valentinien du nom d'Alexandre, auteur d'un livre intitulé *Syllogismes*. Rien qu'à ces titres, on voit l'affinité de ces διδάσκαλοι gnostiques et des sophistes leurs contemporains. Irénée insistera sur cette affinité pour mieux montrer que les gnostiques ont rompu avec le canon traditionnel de la foi. Il reprochera aux disciples du gnostique Carpocrate de couronner les portraits des *mundi philosophorum*, Pythagore, Platon, Aristote, en même temps que l'image du Christ.

Le gnosticisme est plus qu'un produit d'écoles : il forme des groupes d'initiés, des communautés de parfaits : ils s'opposent aux fidèles de la grande Église, qu'ils traitent de psychiques comme étant eux des pneumatiques, des semences d'élection, à qui un secret plus profond a été révélé. Ils en appellent à des autorités inconnues avant

eux : Basilide se réclame d'un Glaukias qui aurait été interprète de l'apôtre Pierre, Valentin d'un Théodas qui aurait été disciple de l'apôtre Paul, Carpocrate de révélations confiées ἐν μυστηρίῳ par Jésus à ses apôtres, et transmises aussi ἐν μυστηρίῳ à des croyants dignes d'un tel dépôt. Les « apocryphes » se multiplient parmi eux. On devine que, perpétuellement en concurrence avec la grande Église, ils ont besoin d'opposer une tradition à sa tradition. Il est significatif, le mot que le valentinien Ptolémée écrit à Flora : « Tu sauras le reste, Dieu aidant, quand tu seras digne de la tradition apostolique que par succession *nous aussi* nous avons reçue » (*Epist.*, v, 10).

Le gnosticisme développe dans ses conventicules une religiosité où il pratique avec les sacrements de la grande Église, baptême, eucharistie, entendus en un sens plus souvent à côté, des sacrements nouveaux qui font penser aux mystères des cultes païens, et dont le symbolisme ne laisse pas d'être beau, quand il veut bien être intelligible. On a souvent cité l'épitaphe (valentinienne ?) trouvée à Rome et remontant au IIIe siècle : « Désireuse de voir la lumière du Père, compagne de mon sang, de mon lit, ô ma sage, parfumée, au bain sacré, de la myrrhe incorruptible et pure du Christ, tu t'es hâtée d'aller contempler les divins visages des éons, le grand ange du grand conseil, le Fils véritable, pressée que tu étais de te coucher dans un lit nuptial, dans le sein paternel des éons... » L'étude directe des fragments qui se sont conservés des grands gnostiques du second siècle, ainsi les fragments de Valentin et de Théodote cités par Clément d'Alexandrie, ou la lettre de Plotémée à Flora (elle a été conservée par saint Épiphane), expliquent le crédit et l'attrait du gnosticisme sur les âmes pour lesquelles le rationalisme stoïcien était lettre morte, et qui s'ouvraient à un mysticisme nouveau.

20. Les hérésiologues du catholicisme (Justin, Irénée, Hippolyte, plus tard Épiphane, Théodoret) ont relevé et décrit toutes les dénominations de « gnostiques » qu'ils ont connues, entre lesquelles il n'est pas aisé à la critique de se reconnaître, parce que les synonymies peuvent lui échapper, parce que certaines dénominations peuvent étiqueter des « gnostiques » qui n'ont rien de commun

avec le christianisme, et parce que d'autres dénominations caractérisent moins des sectes que des tendances (docétisme, encratisme). On distingue un gnosticisme d'écoles (celui auquel appartiennent les noms de Cérinthe à Éphèse, de Satornil à Antioche, de Carpocrate en Chypre, de Basilide en Égypte, de Valentin à Rome, et des disciples de Valentin), et un gnosticisme de confréries dont on ne connaît pas les fondateurs, mais seulement les noms plus ou moins mystiques qu'elles portaient ou dont on les affublait (barbeliotes, naasséniens, pérates, ophites...). Le nom de γνωστικοί est une appellation que revendiquaient certains groupes, les naasséniens par exemple, et qui a été étendue à tous par les controversistes catholiques du temps.

Ces mêmes controversistes se sont appliqués à mettre en contraste l'unité de foi de la grande Église et la dogmatique en désarroi des gnostiques, *sophistæ verborum magis quam discipuli veritatis*, comme dit d'eux Irénée. Cette variété d'invention ne laisse pas de recouvrir quelques pensées communes et centrales. Il semble bien que le problème qui se pose à tous est celui des rapports de Dieu et du monde : Dieu étant conçu comme parfait et le monde se manifestant mauvais, le monde ne saurait être l'œuvre de Dieu, mais de puissances intermédiaires hypostasiées, les éons, qui s'échelonnent entre l'infini et la matière. L'esprit, qui est divin, prend ainsi contact avec la matière, il y est introduit, il y est prisonnier : un éon le délivrera, qui est un éon de premier rang, le Sauveur. L'esprit de l'homme, à qui cette révélation est faite, sait désormais que le divin vit en lui et que la route lui est ouverte vers le plérôme de Dieu. Et de cette vue des choses, conclut M. Krüger que je cite, suit le dualisme du Dieu Très Haut et du démiurge, l'un étant le Dieu de l'Évangile, l'autre celui du judaïsme, et le dualisme du Christ-Sauveur et du Jésus historique, le premier s'étant uni au second au moment du baptême et étant revenu à Dieu au moment de la passion... Une anthropologie et une christologie s'insérant dans une cosmologie.

21. Qu'est-ce que ce courant de spéculation et de religiosité ? Harnack le qualifiait d'« hellénisation aiguë du christianisme », mais est-ce l'hellénisme qui est ici en jeu ?

On aime mieux dire aujourd'hui que le gnosticisme chrétien est un courant parallèle au grand courant du syncrétisme hellénique. Il s'est produit, en effet, entre l'hellénisme et les vieilles civilisations de l'Orient avec qui il est entré en contact, Perse, Babylonie, Phrygie, Syrie, Égypte, des combinaisons de mythes, de cosmologies, de symboles, de rites, auxquelles convient le nom de syncrétisme. Le gnosticisme, à ce compte, est plus ancien que l'ère chrétienne : il s'est formé des syncrétismes en marge du judaïsme, comme il s'en est formé en marge du christianisme primitif. Simon le magicien, par exemple, fait figure de syncrétiste samaritain. L'analyse et la généalogie des éléments qui sont entrés dans le gnosticisme chrétien du second siècle, a pu écrire M. Lichtenhan, est une étude qui en est encore à ses débuts : telle donnée que tel critique tient pour perse ou pour babylonienne, est déclarée égyptienne ou même proprement grecque par tel autre critique. Néanmoins le fait semble acquis que le gnosticisme est une infiltration orientale dans l'hellénisme (1).

(1) Très instructive est, dans cette perspective, la comparaison du gnosticisme et du mandaïsme, lequel n'est plus représenté aujourd'hui que par un millier de familles dans les environs de Bassorah. Les mandéens ou sabéens sont signalés par le Coran, après les juifs et les chrtéiens, comme la troisième forme religieuse tolérable. Les mandéens d'aujourd'hui parlent soit persan, soit arabe, selon les localités où ils sont établis : mais leurs livres saints (VIIIe-Xe siècle ?) sont rédigés en un dialecte araméen, apparenté à celui du Talmud de Babylone. Ce ne sont pas, comme on l'a cru, des descendants des disciples de saint Jean-Baptiste, ni de la secte juive des hémérobaptistes, et on ne croit plus qu'ils viennent de Palestine, ou que leur religion ait une base soit juive, soit chrétienne. Ils rentrent dans la catégorie de la plus ancienne forme de la Gnose, la moins hellénisée, celle des ophites, et le nom même de *Manda* est la traduction de γνῶσις. Leur religion est un syncrétisme d'éléments pris, les uns au judaïsme, d'autres au christianisme primitif, la plupart au parsisme sassanide, avec pour fonds premier le paganisme babylonien, et pour aboutissant le monothéisme. Avec eux, nous avons affaire à un gnosticisme babylonien qui s'est perpétué jusqu'à nos jours, très curieux pour les traits qu'il a empruntés au christianisme, tout en lui étant aussi extérieur qu'hostile Voyez K. Kessler, art. « Mandæans » de l'*Encyclopædia Britannica*, t. XV (1883), et art. « Mandäer » de la *Realencykl.* de Hauck.

22. On comprend mieux du même coup la répulsion qu'il inspire à la tradition et à la raison de la grande Église. Déjà dans I Tim., VI, 20, le fidèle Timothée est adjuré de « garder le dépôt », de fuir les « profanes paroles creuses », et les « antithèses de la gnose au nom menteur », où plus d'un a perdu la foi. Le sens de l'unité est trop ferme, la méthode d'autorité trop consciente, la règle de foi et le canon scripturaire trop arrêtés, pour que les presbytres pas plus que les apologistes puissent s'accommoder du gnosticisme. L'exégèse allégoriste résout à leurs yeux les difficultés de l'Ancien Testament : pourquoi rejeter cet Ancien Testament ? Pourquoi une opposition entre Dieu et le démiurge, et ce dualisme inspiré de la conception babylonienne et perse du monde ? Pourquoi ces généalogies d'éons intermédiaires entre Dieu et le monde matériel ? Pourquoi ces abstractions hypostasiées, ces couples mythiques, l'Abîme et le Silence, l'Intellect et la Vérité, le Verbe et la Vie, l'Homme et l'Église, l'Ogdoade, la Décade, la Dodécade, etc. ? Il suffit au bon sens ecclésiastique de prononcer ces termes pour faire prendre en pitié cette prétendue science. Si Polycarpe, « ce bienheureux et apostolique vieillard, avait entendu quelque chose de semblable à tes doctrines, écrivait Irénée à un valentinien romain, Polycarpe aurait bouché ses oreilles et se serait écrié selon sa coutume : O bon Dieu, à quels temps m'as-tu réservé pour que je doive supporter de tels discours ! Et il eût pris la fuite de l'endroit où il les aurait ouïs » (Euseb. V, XX, 7). Le *Pasteur* d'Hermas, parlant des hérétiques de son temps, n'est pas plus indulgent : « Ils se targuent d'une grande pénétration; ils se transforment volontiers et d'eux-mêmes en maîtres de doctrines, ἐθελοδιδάσκαλοι, alors qu'ils n'ont pas le sens commun. C'est un grand fléau que l'audace et la vaine présomption : plusieurs lui doivent leur perte. Il y en a qui, reconnaissant leur égarement, sont revenus à une foi sincère et se sont soumis à ceux qui ont vraiment l'intelligence. Les autres peuvent se convertir aussi, car ce ne sont pas de méchantes gens, mais plutôt des imbéciles » (*Sim.*, IX, 22). Ces dures expressions marquent l'antithèse du catholicisme et du gnosticisme.

VII

Le catholicisme d'Irénée a Origène

23. Si l'on en croyait certains historiens d'hier, le gnosticisme aurait été une crise intérieure au christianisme, et le résultat de la crise aurait été la transformation de ce christianisme supposé amorphe en catholicisme, c'est-à-dire en une confédération d'églises, chaque église personnifiée en son évêque : l'unité partout, dans le canon désormais arrêté des Écritures, dans la règle de foi (Symbole des apôtres), dans l'idée de tradition apostolique et de succession épiscopale, dans le culte : cette confédération et cette unité ayant désormais l'église de Rome pour centre et pour arbitre. Une critique plus attentive aux faits tend, au contraire, à rejeter le gnosticisme à la périphérie de la grande Église, à reconnaître l'existence de cette grande Église, et dans cette grande Église une foi formée, une constitution organique, une mentalité, dont les traits s'accusent bien avant que le gnosticisme n'apparaisse. Esquissant les grandes lignes de la doctrine de Tertullien catholique, M. Harnack n'hésite pas à écrire : « Tous ces traits, comme nous pouvons le prouver textes en mains, s'annoncent déjà au premier siècle et dans les écrits du Nouveau Testament ; ils s'annoncent seulement, les uns plus fortement, les autres plus faiblement... Le catholicisme est ainsi, si nous y comprenons ses états embryonnaires, aussi ancien que l'Église. »

Quelques écrivains sont excellemment représentatifs de ce catholicisme.

Irénée a été formé auprès des presbytres d'Asie ; il a passé par Rome au temps où Justin y enseignait, et il est possible qu'il y ait lui aussi enseigné ; dès 177, il est établi à Lyon, où son épiscopat est contemporain de celui de Victor (189-198) à Rome. Comme Justin, il est ouvert à la culture hellénique et capable de citer Homère et Platon. Comme lui, il connaît la littérature des hérétiques contre qui il controverse. Son œuvre capitale est sa *Réfuta-*

tion de la prétendue gnose. Tertullien appartient à l'Église de Carthage, où, converti en 195 environ, il a été chargé de l'instruction des catéchumènes. Il est apologiste, controversiste, il est un vigoureux et mordant écrivain. Il passera au montanisme vers 213, et tournera contre le catholicisme les derniers coups de son âpre génie. Hippolyte, un grec de Rome, disciple d'Irénée, dit-on, presbytre de l'Église romaine au temps de Zéphyrin (199-217), passé au schisme sous son successeur Calliste (217-222), est avant Origène le type du théologien encyclopédiste : exégète, controversiste, dogmatiste, chronographe, canoniste, orateur. Les restes de son œuvre témoignent que la prodigieuse activité d'un Origène à Alexandrie et à Césarée a eu presque son égale à Rome dans les premières années du IIIe siècle. Nous avons cité plus haut Clément, le maître du διδασκαλεῖον d'Alexandrie vers 190-210. Origène (il meurt en 254 ou 255) est assez connu pour qu'il suffise ici de le mentionner : s'il n'est pas « le créateur de la dogmatique ecclésiastique », comme l'a appelé Harnack, il en est bien l'ouvrier le plus puissant en tous ses domaines, en attendant le génial Augustin.

Décrire le catholicisme, dogmes et institutions, tel qu'il se révèle dans les écrits qui nous restent de la période Irénée-Origène, ne rentre pas dans les limites du présent exposé, et il suffit de renvoyer aux *Histoires des dogmes* et aux monographies qui en traitent. Je ne veux que mentionner trois épisodes capitaux.

24. Le premier est l'élimination du marcionisme. Marcion, de Sinope, contemporain de Valentin, a enseigné à Rome, vers 140. Il rompt avec l'Église romaine en 144. Justin, qui a écrit un *Adversus Marcionem* (perdu), parle de lui, autour de 150, comme d'un hérétique vivant encore et comme d'un redoutable séducteur de fidèles. A la différence des gnostiques qui ne forment que des écoles ou des confréries, les marcionites forment des églises détachées de la grande Église, notamment en Asie et en Syrie, dont il subsistera encore un grand nombre au IVe siècle. Marcion est un gnostique, si l'on veut; il est plus encore un logicien, qui pose quelques idées simples, et institue en les appliquant une réforme du catholicisme.

Il rejette l'exégèse allégoriste de l'Ancien Testament ; il voit entre l'Ancien Testament et le Nouveau une antithèse si totale, qu'il ne reste plus qu'à sacrifier l'Ancien comme l'œuvre d'un Dieu qui n'est pas le Dieu Père (et nous rejoignons le dualisme gnostique) ; du Nouveau lui-même, il sacrifie tout ce qui n'est pas de saint Paul, et dans saint Paul tout ce qui présuppose la révélation juive. L'Incarnation est une théophanie, et cependant la rédemption est réelle. Avec Marcion, point d'apocryphes, mais une critique systématique, une règle de foi réformée, un canon des Écritures épuré, tout cela fondé sur l'autorité d'un apôtre, Paul. L'Église marcionite placera l'autorité de Marcion lui-même à la hauteur de celle de Paul. Cependant cette canonisation ne sauvera pas le marcionisme des discussions doctrinales : il dure en tant qu'il est un puritanisme moral et une organisation ecclésiastique, il se désagrège en tant que dogmatique d'école.

Rhodon (vers 180-190), qui, asiate, a été formé à Rome par Tatien, lui-même disciple de Justin, rapporte une rencontre qu'il eut avec Apelles, disciple de Marcion : tandis que Marcion pose deux principes (ἀρχαί), Apelles n'en admet qu'un, tout en professant que les prophéties viennent d'un esprit ennemi. Synéros, qui est un autre chef d'école marcionite, croit à trois principes. Apelles était l'auteur d'un traité intitulé *Syllogismes*. Les propos que lui prête Rhodon (Euseb., V, XIII, 5-7) témoignent que sa syllogistique lui donnait peu de certitude : « Le vieil Apelles, écrit Rhodon, s'étant abouché avec nous, nous lui montrâmes qu'il se trompait en beaucoup de choses, si bien qu'il fut réduit à dire qu'il ne fallait pas si fort examiner les matières de la religion, que chacun devait demeurer dans sa croyance, que ceux-là seraient sauvés qui espéraient dans le crucifié, pourvu qu'ils fussent trouvés gens de bien, et il avouait que le point le plus obscur pour lui était ce qui concernait Dieu... Pour moi, je lui reprochai en riant de se donner le titre de maître, sans pouvoir alléguer aucune preuve en faveur de sa doctrine. »

25. Le second épisode à signaler est l'élimination du

montanisme. Nous n'avons plus affaire ici à la critique et à la syllogistique, comme avec Marcion et les premiers marcionites, mais à l'inspiration privée. Le mouvement naît (peu après 150) en Phrygie, autour d'un prêtre de Cybèle converti au christianisme, Montan. Des transports prophétiques se sont emparés de lui, puis de deux femmes qui l'accompagnent, Priscilla et Maximilla : le Paraclet parle en eux, assurent-ils, et il annonce le retour du Christ, l'inauguration de la Jérusalem céleste à Pépuse. Le don de prophétie avait toujours été en honneur dans la grande Église, mais il avait toujours aussi été contrôlé et subordonné. Cette fois-ci, on put croire qu'il débordait : le mouvement parti de Phrygie atteignit, grâce aux communications constantes qui liaient toutes les églises du monde, de proche en proche jusqu'à Rome, jusqu'à Lyon, jusqu'à Carthage : dès 177, on le voit émouvant la chrétienté de Lyon, et les confesseurs lyonnais emprisonnés écrivant « aux frères d'Asie et de Phrygie et aussi à Eleuthère, évêque de Rome », au sujet de la nouvelle prophétie, qu'il semble bien qu'ils jugent avec sympathie.

A Rome, on est d'abord perplexe, puis on se décide à ne pas reconnaître cette révélation suspecte, et l'attitude prise à Rome devient bientôt celle de toutes les églises. Sérapion, évêque d'Antioche (entre 190-210), peut déclarer « la nouvelle prophétie rejetée par les frères qui sont dans le monde entier. » (Euseb., V, XIX, 2.) Elle se propagera encore, comme une sorte de mouvement spirituel, revendication des droits de l'Esprit contre l'autorité de la hiérarchie : Tertullien l'entendra ainsi, mais ce sera au prix de sa rupture avec le catholicisme et au prix d'une révolte ouverte contre Rome. C'est à propos de cette répudiation du montanisme par le catholicisme que Renan a écrit le mot fameux : « La médiocrité fonda l'autorité, le catholicisme commence ... » A vrai dire, le catholicisme et l'autorité sont choses aussi anciennes que l'Église, et les charismes aussi, et le contrôle des charismes par l'autorité : la répudiation du montanisme témoigne de la continuité de la grande Église.

26. Le troisième épisode est l'élimination du monarchianisme. Ici, comme avec le marcionisme, nous avons

affaire à un enseignement de logiciens, mais c'est un enseignement d'écoles qui se produit à l'intérieur du catholicisme, et par lequel, sous couleur de défendre le monothéisme, la christologie est mise en péril. C'est à Rome que la crise a son foyer. Théodote est un grec établi à Rome et qu'excommunie le pape Victor (vers 190) : son école se maintient pourtant, on signale de ses disciples, un second Théodote, banquier de profession, Asclépiade, d'autres encore; on signale même un confesseur, Natalis, que ces dissidents tentent de se donner pour évêque, au temps du pape Zéphyrin (199-217). L'école sera représentée plus tard (vers 230-240) par Artémon, que réfutera l'auteur (Hippolyte ?) du traité *Contre l'hérésie d'Artémon* (Euseb., v, 28).

Les monarchiens romains du temps de Victor et de Zéphyrin n'ont rien de commun avec la gnose gréco-orientale, pas plus qu'avec l'illuminisme : ce sont des sophistes. Les catholiques leur reprochent de s'appliquer à la géométrie, de croire Euclide et Aristote plus que l'Écriture, d'adorer Galien, de corriger le texte sacré. « Les exemplaires de Théodote ne sont point conformes à ceux d'Asclépiade », ni ceux d'Hermophile à ceux d'Apollonide, « sans qu'ils puissent produire les originaux d'où ils ont tiré leurs copies. » (Euseb., V, XXVIII, 17.) Les catholiques leur reprochent plus vivement encore de syllogiser : « Ils rejettent le canon de la vieille foi, ils ignorent le Christ, ils ne veulent pas savoir ce que disent les saintes Écritures, mais ils cherchent avec diligence de quelle forme de syllogisme ils pourront fortifier leur athéisme, et si vous leur objectez un mot de l'Écriture divine, ils cherchent aussitôt à placer un syllogisme conjonctif ou disjonctif. » (*Ibid.*, 13.)

On distingue ce premier courant monarchien, pour qui le Christ pur homme n'est fils de Dieu que par adoption (de là le terme *adoptianisme*), d'un second courant que désigne le terme de *patripassianisme* : le Christ est fils de Dieu, mais entre le Père et le Fils la distinction est purement modale, et donc le Père s'est incarné, le Père a été crucifié. Le smyrniote Noët (vers 180-200) est le premier tenant du patripassianisme : nous l'avons vu

excommunié par les presbytres de Smyrne. Son école se propage, un certain *Épigone* l'établit à Rome (vers 200-210), qui est peut-être le Praxéas que combat Tertullien, mais le protagoniste, à Rome, au temps de Zéphyrin et de Calliste, est Sabellius, dont la séquèle subsistera encore au ve siècle.

Qu'on veuille bien noter le caractère du monarchianisme : c'est un travail dialectique par lequel la foi traditionnelle est infléchie vers un théisme rationaliste. Praxéas, que combat Tertullien, a été un adversaire résolu du montanisme, il a déterminé les Romains à le condamner : puis il se révèle monarchien, et, chose curieuse, sa popularité est tout de suite grande, comme si elle répondait à la philosophie implicite des Romains : *Monarchiam, inquiunt, tenemus* (Tertull., *Adv. Praxeam*, 3). L'économie de la Trinité est bel et bien menacée, et la christologie à la suite c'est-à-dire le nœud de la foi chrétienne, sur lequel pèse à ce moment précis tout l'effort de cette raison raisonnante. On peut dire de ces sophistes, bien mieux à propos que des gnostiques, qu'ils tendent à une sécularisation aiguë du christianisme. La crise n'en est pas moins résolue par l'Église, l'hétérogène éconduit, l'homogène maintenu, et ce n'est pas ici encore une faible preuve du sens extraordinairement juste qui trace au catholicisme sa ligne.

27. Le catholicisme s'affirme par ces éliminations et ces controverses, il s'affirme par sa pénétration de plus en plus étendue du monde gréco-romain, par son organisation ecclésiastique de jour en jour plus forte, par sa dogmatique, par son exégèse, par son apologétique. Origène est, en dépit des contradictions qu'il rencontre dans l'Église même, éminemment représentatif de ce catholicisme qui, par ce qu'il est tradition et raison, parce qu'il est la foi adéquate, et aussi la foi harmonisée à l'encyclopédie de son temps, s'est acquis le droit de faire la leçon au siècle. Origène, a écrit Bigg, est le premier grand *scholar*, le premier grand prédicateur, le premier grand écrivain spirituel, le premier grand commentateur, le premier grand dogmatiste, qu'ait eu l'Église. Il n'a pas été un philosophe créateur, mais il a connu toutes les philosophies de son temps, et les a « utilisées » en éclectique, qui entend organiser en un

corpus (le mot est de lui) toute la vérité divine et humaine.

La « philosophie hellénique » a ses mensonges, écrit-il, mais aussi des éléments non méprisables de vérité. D'autre part, la parole de Jésus s'est répandue sur toute la terre habitée ; elle a conquis des rois, des stratèges d'armées, des magistrats de cités, des soldats, des citoyens : rien ne lui a barré la route, car elle était la parole de Dieu, plus forte que ses antagonistes, plus forte que la Grèce, plus forte que la barbarie : elle a converti des milliers d'âmes à la religion selon Dieu. Sans doute, il est parmi ces âmes plus de simples que de lettrés. Mais de là à dire, comme Celse, qu'une doctrine accessible à toute âme sous le soleil est une doctrine de simples, et du fait de sa simplicité n'est pas capable d'être raisonnée, c'est une gratuite injure. Quiconque vient à elle des gymnases helléniques, en découvre la vérité, et qu'elle se prête à une « démonstration hellénique ». Nous enseignons sans dire jamais : Croyez-moi. Nous ne disons pas même aux simples : Ne touchez pas à la science. Nous disons : Croyez le Dieu de l'univers et croyez le maître de ce qui se sait sur Dieu, Jésus (1).

Et ce langage, comme celui des apologistes, dont Origène est le plus puissant, s'adresse à l'opinion grecque et romaine. Eusèbe a connu des lettres d'Origène à l'impératrice Severa, femme de l'empereur Philippe l'Arabe, des lettres à Philippe lui-même. Si, comme il est probable, l'empereur Philippe (244-249) a été chrétien, *primus de regibus romanis christianus*, dit saint Jérôme (*Vir. inl.*, 54), combien il est remarquable que de son règne date le *Contra Celsum* d'Origène !

L'intégrale critique du christianisme que contient le *Discours véritable* du païen Celse, un grec de Rome, philosophe, mais attaché au formalisme des cultes officiels, a été écrite dans les dernières années de Marc-Aurèle (entre 177 et 180). Origène répond à ce réquisitoire, l'année même du millénaire de Rome (248). Il le suit pied à pied, il cite ses dires textuellement, puis il les réfute. L'attaque de Celse était assez méthodique pour donner à Origène

(1) Origen., *Contra Cels.*, cité dans mon *Église naissante*, p. 355-356.

le plan de ses huit livres et l'occasion d'y traiter les principales questions que soulève sur le terrain de l'histoire et de la théodicée le fait chrétien. C'est une façon d'argumentation du vieux monde et du jeune catholicisme : les deux parties plaident au fond. Hort a écrit du *Contra Celsum* qu'il est « la meilleure et la plus compréhensive défense de la foi chrétienne qui nous soit venue du temps des Pères : la foi n'y est pas défendue contre les préjugés ou la malice du populaire, comme c'est le cas avec les premiers apologistes, mais contre un acte d'accusation étudié, vigoureux, d'un philosophe païen, qui était (il semble) un juriste romain accompli, qui écrivait au nom de la plus haute philosophie du temps, et avec le souci passionné du bien de l'Empire romain... Tout ce traité est à lire et à relire. » Il est le point culminant du long travail par lequel le christianisme s'est introduit dans le monde ancien, s'y est établi, s'y est affirmé, et s'apprête à le subjuguer.

VIII

La mêlée du IIIe siècle

28. Quand on a esquissé, comme nous venons de le faire, le progrès du catholicisme dans le monde gréco-romain entre 180 et 250, du règne de Marc-Aurèle au règne de Philippe l'Arabe, la question se pose : pourquoi Philippe l'Arabe a-t-il eu Dèce pour successeur, et non quelque Constantin ? pourquoi la conversion de l'empire a-t-elle tardé encore plus d'un demi-siècle ? La raison en est que la résistance au christianisme était très forte, et très forts les contre-courants qui entraînaient soit la religiosité, soit la philosophie, soit la politique du monde païen.

Marc-Aurèle mort (180), le stoïcisme, qui pendant cent ans a été l'esprit de l'État et de l'élite, le stoïcisme s'évanouit. Renan fait coïncider le règne de Marc-Aurèle avec « la fin du monde antique », et le sentiment est juste en ce sens que désormais un esprit va prédominer, étranger au vieil esprit gréco-romain : c'est l'esprit cosmopolite et

syncrétiste du temps des Sévères. Septime Sévère (193-211) a épousé Julia Domna, qui appartient à une famille sacerdotale de Syrie attachée au culte du temple d'El-Gabal à Émèse. L'impératrice, Julia « la philosophe », s'entoure de toute l'intelligence de son temps, Oppien le poète, Galien le médecin, Diogène de Laërte l'historien, les grands juristes Papinien, Ulpien, Paul, le philosophe Philostrate.

J'ai cité plus haut quelques lignes de Galien qui expriment le sentiment que le christianisme inspire à ces lettrés : on le prend en considération pour son honnêteté, pour son ascétisme, pour l'héroïsme de ses martyrs : on estime cependant qu'il existe une philosophie plus haute. Galien en cela est un romain, Philostrate représente mieux l'esprit de Julia Domna : à sa demande, il écrit cette vie d'Apollonius de Tyane, qui est une contrefaçon d'évangile. Le héros est un pythagoricien du premier siècle de notre ère, qui sait tout ce que la Grèce sait, et, de plus, ce qu'il a appris en Babylonie, aux Indes, en Égypte, dans les temples, chez les Mages, chez les Gymnosophistes. Il n'est pas un magicien, mais un sage, il n'est pas un Dieu, mais un homme divin. « Il est la personnification la plus accomplie de la noblesse spirituelle à laquelle l'humanité peut atteindre, il est le sage idéal. » (Réville.) La doctrine que lui prête Philostrate est la religiosité de Julia Domna : tolérer tous les cultes, sans être dupe d'aucune fable, n'adorer que le Dieu suprême, dont le soleil est la manifestation la plus sensible. Point de sacrifices sanglants, mais la prière d'un cœur pur et juste. On a voulu voir dans la biographie d'Apollonius de Tyane par Philostrate une sorte de roman antichrétien destiné à combattre l'Évangile en le démarquant et en le dénaturant. Et en fait, la biographie d'Apollonius est devenue cela pour des adversaires déclarés du christianisme, Hiéroclès, Porphyre, Julien : elle n'était pas cela dans la pensée de Philostrate, qui croyait simplement avoir proposé à ses lecteurs un sage plus haut que le Christ. S'il y a dans cette fiction des traits empruntés au christianisme, et cela n'est pas douteux, ce n'est pas un indice d'hostilité, mais seulement de syncrétisme.

L'influence de Julia Domna dura jusqu'à la mort de Caracalla (217), son fils, à qui elle ne voulut pas survivre. La sœur de Julia Domna, Julia Moesa, sauva la dynastie des Sévères en faisant proclamer empereur le grand-prêtre d'Émèse, un enfant de treize ans, qui arriva à Rome avec son dieu et le nom de son dieu, Elagabal. Le règne fut court (218-222), il fut une intronisation du culte syrien en pleine Rome, avec ses rites extravagants et lubriques, une frénésie, dont les prétoriens débarrassèrent Rome en assommant l'empereur dans des latrines.

Il y eut des martyrs sous le règne du doux et vertueux Alexandre Sévère (222-235), et il n'est pas prouvé que sa mère Mammée ait été chrétienne, bien qu'à Antioche elle eût reçu Origène avec de grands honneurs. Alexandre Sévère, comme sa mère, est syncrétiste, sa politique est une politique d'accueil et de tolérance. *Iudæis privilegia reservavit*, *christianos esse passus est*, dit de lui Lampride. Ulpien eut beau colliger dans le VIIe livre (malheureusement perdu) de son *De officio proconsulis*, tous les édits publiés contre les chrétiens, la tolérance prévaut, et l'empereur fait graver sur la porte de son palais : « Ne fais pas aux autres ce que tu ne voudrais pas qu'on te fît. » Il a sa chapelle privée où il place les images d'Alexandre, d'Orphée, d'Abraham, d'Apollonius de Tyane, du Christ, et des vertueux empereurs déifiés. Il voulut, dit-on, élever un temple au Christ, en vertu du même sentiment de bienveillance qu'il témoigne aux fidèles d'Isis ou de Sérapis.

Le syncrétisme de la cour des Sévères implique, comme déjà le stoïcisme des Antonins, un acheminement vers une religiosité réformée, où les religions historiques n'ont plus que la valeur de rites traditionnels et de symboles ; la moralité, la pureté du cœur, la perfection intérieure, s'allient désormais à l'idéal religieux ; le monothéisme, le monothéisme solaire, semble être le dernier mot de cette ébauche de réforme.

29. En regard du syncrétisme de la cour des Sévères, la religiosité populaire.

Posons d'abord en fait la persistance du culte des anciens dieux, soit des dieux de la mythologie grecque et

latine, soit des dieux locaux. Il suffit de jeter les yeux sur les inscriptions qui nous restent de l'armée romaine d'Afrique jusqu'à Dioclétien pour constater cette dévotion, son intensité, dans ce monde d'officiers et de soldats. Chez des lettrés, comme le païen Cæcilius que met en scène l'*Octavius* de Minucius Félix, la lassitude philosophique, l'incertitude de tout, fortifient l'attachement aux cultes existants, c'est du traditionalisme : *Antistitem veritatis maiorum excipere disciplinam, religiones traditas colere, deos, quos a parentibus ante imbutus es timere quam nosse familiarius, adorare, nec de numinibus ferre sententiam, sed prioribus credere* (*Octav.*, 6).

Le culte de Rome et des empereurs est à peine une religion, et bien plutôt une expression rituelle du loyalisme romain. Elagabal excepté, tous les Sévères sont faits dieux; Julia Domna, Julia Moesa, Mammée sont proclamées déesses, de leur vivant. Chaque prince déifié a son culte, ses flamines, ses collèges de *cultores*, ses temples, ses fêtes. Les cultes des dieux locaux s'associent aux réjouissances officielles : nous avons, de l'an 237-238, un billet sur papyrus, par lequel un fonctionnaire égyptien, au reçu de la bonne nouvelle (il emploie le mot εὐαγγέλιον) de la proclamation comme César du fils de l'empereur Maximin, ordonne « de fêter les déesses » du lieu (1). Tout cela n'est guère plus religieux que nos Quatorze juillet !

Bien plus spontané est le culte des divinités orientales. La Phrygie a donné le culte de Cybèle et d'Attis. La Phénicie, la *Dea syra* que le satiriste Lucien a décrite. De Perse est venu le mithraïsme, d'Égypte le culte isiaque. Je n'ai pas à refaire l'exposé de ces cultes exotiques importés dans le monde romain par les marchands, par les soldats, par les esclaves. Mais je veux noter la progression selon laquelle ces cultes se sont infiltrés, puis ont gagné de proche en proche, et finalement ont battu leur plein au IIIe siècle, en remarquant toutefois que des quatre, le culte d'Isis et le culte de Mithra seuls, pour la valeur et

(1) Deissmann, *Licht vom Osten*, p. 267. Ce billet ordonne de κωμάζεσθαι. Je traduis κωμάζεσθαι par *hymnis celebrare*. Deissmann a compris « promener en procession. »

pour l'extension, peuvent être considérés comme des mouvements rivaux du christianisme.

Cherchant à s'expliquer le succès de ces cultes, M. Cumont l'attribue à leur supériorité sur le paganisme gréco-romain : « Ils satisfaisaient davantage premièrement les sens et le sentiment, en second lieu l'intelligence, enfin et surtout la conscience. » Ce jugement est valable, à qui compare le culte isiaque ou le mithraïsme à ce que j'ai appelé la nullité religieuse de Rome. Le culte syrien lui-même, avec pour aboutissant l'hénothéisme solaire, contribue à propager la notion de la transcendance, de l'éternité et de l'universalité du divin. — Il faut dire plus : l'attrait de ces religions exotiques tient à ce que ce sont des religions à mystères, des initiations, non plus réservées à des pèlerins parfois venus de très loin, comme dans les Éleusinies, mais des initiations à la portée de tous (le mithraïsme n'étant cependant pas ouvert aux femmes). Tertullien signale ce caractère qu'ont en commun déjà les Éleusinies et le gnosticisme des Valentiniens : *Tota in adytis divinitas* (*Adv. Valent.*, 1). Initié, on fait partie d'une confrérie qui a sa révélation à elle : on est lié par la loi d'un secret redoutable. Tertullien raille telle confrérie pour le vêtement blanc, telle autre pour le vêtement noir, telle autre pour le vêtement rouge, dont elle affuble ses initiés (*De pallio*, 4). Ils ont des processions, ils ont des chants, ils ont des repas de corps, ils sont des figurants d'une tragédie mystique, ils sont les spectateurs privilégiés de représentations mythologiques auxquelles ils attachent un sens profond, ils ont des sortes de sacrements.

Le succès de ces religions orientales dans le monde romain témoigne que ce monde est travaillé par une religiosité confuse, attiré par le surnaturel quel qu'il soit, en quête de divin, en quête de foi, en quête de purification, en quête d'une autre vie. Une philosophie ne lui suffirait pas, il lui faut un culte, et ce culte ne saurait plus être celui que Rome lui propose. Le mal est que ces religions orientales « remontent jusqu'à une époque lointaine de barbarie, et qu'elles ont hérité de ce passé sauvage une foule de mythes dont l'odieux pouvait être dissimulé, mais non supprimé, par un symbolisme philosophique de pratiques

dont toutes les interprétations mystiques déguisaient mal la grossièreté fondamentale, survivance d'un rude naturalisme. Nulle part la discordance entre les tendances moralisantes des théologiens et l'impudicité cruelle de la tradition n'est aussi éclatante. » Ce que M. Cumont dit là du culte phrygien, est vrai tout autant du culte isiaque, et explique la faillite de l'un et de l'autre.

Le mithraïsme valait mieux (1). « De tous les cultes orientaux, aucun n'offre un système aussi rigoureux que celui-ci ; aucun n'eut une pareille élévation morale, et ne dut avoir autant de prise sur les esprits et sur les cœurs... A la fin du IIe siècle, Commode se fit initier à ses mystères, et cette conversion eut un immense retentissement. Cent ans plus tard, la puissance de Mithra était telle, qu'il sembla un moment près d'éclipser ses rivaux d'Orient ou d'Occident et de dominer le monde romain tout entier. En 307, Dioclétien, Galère et Licinius, qu'une entrevue solennelle réunissait à Carnuntum sur le Danube, y consacrèrent un sanctuaire à Mithra protecteur de leur empire, *fautori imperii sui* » (Cumont).

30. Au IIIe siècle, quand il semblerait que la tolérance a cause gagnée, des persécutions éclatent, brèves, mais violentes, et ces persécutions émanent directement du prince. Mommsen estime que l'édit qu'on attribue à Septime Sévère (202) a visé seulement les chrétiens circoncis de Palestine : *Iudæos fieri sub gravi pœna vetuit, idem etiam de christianis sanxit*, rapporte Spartien : *Iudæos fieri* ne veut pas dire « se faire juif » (comme traduit M. Bouché-Leclercq), mais « être circoncis » : Septime-Sévère a interdit la circoncision. Les martyrs du temps des Sévères n'ont pas été frappés en vertu de cet édit. Le christianisme demeurait

(1) Pour l'étude comparée des religions orientales et du christianisme, ne pouvant y insister ici comme il conviendrait, je renverrai à l'article du P. Lagrange, « Les religions orientales et les origines du christianisme », *Correspondant*, 25 juillet 1910, p. 209-241 ; et pour le mitrhaïsme en particulier, à un article du P. d'Alès, « Mithriacisme et christianisme », *Revue pratique d'apologétique*, 1907, janvier-février, p. 462-469, 519-528. — Pour l'ensemble, lire l'exposé des principes du P. Pinard, « Quelques précisions sur la méthode comparative », *Anthropos*, 1910, p. 534-558.

selon la lettre des vieilles lois une religion prohibée, la poursuite des chrétiens étant laissée à l'action des gouverneurs de provinces. Maximin (235-238), au contraire, « en haine de la maison d'Alexandre Sévère qui était pleine de chrétiens », intervient par un édit d'un caractère tout nouveau : soldat et fanatique, « il ordonne de mettre à mort les chefs des églises, eux seuls, pensant en finir ainsi avec « l'enseignement selon l'Évangile » (Euseb., VI, 28). Cette fois, l'ordre vient de l'empereur, et il vise un enseignement. On brûla des églises, il y eut des confesseurs, il y eut des martyrs, mais les évêques (sauf à Rome) échappèrent aux poursuites, et l'édit, mollement exécuté sous Maximin, ne lui survécut pas. On eut la paix sous Gordien (238-243), et mieux encore sous Philippe l'Arabe (243-249).

Dèce (250-253) est un Romain d'ancien style, qui croit possible de réformer les mœurs en rétablissant la censure, et nécessaire de sauver la religion légale en supprimant le christianisme. L'édit de Dèce (le texte en est perdu) oblige quiconque est chrétien ou suspect de l'être à faire acte d'adhésion au paganisme officiel : c'est le paganisme obligatoire, l'inquisition étendue aux chrétiens de tout l'empire. Le paganisme officiel était si vide, que nombre de fidèles crurent permis de faire le geste qu'on leur demandait : la sévérité de l'Église pour l'idolâtrie n'avait pas fléchi, elle déclara rejeter de sa communion tous ces *lapsi* et ne vouloir les reprendre qu'après une pénitence stricte. Dans l'ensemble, la politique d'intimidation réussit à Dèce : son édit fit plus d'apostats que de confesseurs. A Smyrne, l'évêque lui-même apostasia. Mais Dèce n'avait sans doute pas compté sur l'intrépidité des autres. L'évêque de Rome, Fabien, paya l'un des premiers de sa tête, et telle était la solidarité de l'épiscopat universel, tel le rôle de l'évêque de Rome dans cet épiscopat, que Dèce déclarait, dit-on, qu'il eût préféré voir se lever contre lui un compétiteur à l'empire, que de voir élire dans Rome un évêque en remplacement du mort. Dèce disparut (nov. 251) avant d'avoir vu élire le pape Cornelius à la place de Fabien, les évêques rentrer dans leurs églises, et les troupeaux de *lapsi* implorer leur réconciliation.

La persécution de Dèce ne se comprend que comme l'application obstinée d'un principe juridique, d'une raison d'État. Gallus y est fidèle, mais Valérien rend aux chrétiens la paix. Aussitôt le christianisme reparaît à la cour même. L'évêque d'Alexandrie, Denis, parle de Valérien comme d'un prince dont la douceur pour « les hommes de Dieu » n'a pas eu son égale parmi les empereurs « qu'on disait ouvertement être chrétiens » (Euseb., VII, 10, 3).

Puis la persécution est imposée (257) au trop faible Valérien, par son ministre Macrien, que Denis représente comme une sorte de grand-maître (ἀρχισυνάγωγος) des mages d'Égypte, et comme ayant affolé Valérien par « des rites impurs et par des liturgies magiques » : à la raison d'État s'allie dans le cas de Valérien la pression d'une secte (isiaque ?). L'édit de 257 n'impose pas aux chrétiens d'abjurer, comme faisait l'édit de Dèce ; il leur impose de participer aux cultes officiels, et il leur interdit toute réunion (*conciliabula*), fût-ce dans les cimetières ; c'est le syncrétisme obligatoire, c'est aussi une reconnaissance du christianisme comme culte strictement privé. Au contraire de l'édit de 257 qui ne vise que le clergé, évêques, prêtres, diacres, et ne menace les contrevenants que de l'exil, l'édit de 258 porte que les contrevenants, s'ils sont évêques, prêtres, diacres, seront exécutés incontinent ; les fidèles, s'ils sont sénateurs, *egregii viri*, chevaliers, seront dépouillés de leur dignité et de leurs biens, et, en cas d'obstination, décapités ; les matrones seront dépouillées de leurs biens et exilées; les *Cæsariani*, fonctionnaires de la maison du prince, auront leurs biens confisqués et seront transportés enchaînés dans les domaines impériaux (*cæsarianæ possessiones*) ; toute participation à une réunion de culte chrétien entraîne la peine de mort. Cet édit inouï est sanctionné par le sénat. L'église de Rome paye la première, le pape Xystus II est exécuté *in cimiterio*. A Carthage, Cyprien a la tête tranchée ; à Tarragone, Fructuosus,... toute la catholicité est mise à sang. Au moment où Fructuosus marche au supplice, un fidèle s'approche de lui et lui demande de se souvenir de lui. Le vieil évêque lui répond : « Il faut que je pense à

l'Église catholique, répandue de l'Orient à l'Occident ! »

Des rigueurs comme celles de l'édit de 258 ne sont exécutables que contre des petits groupes dispersés, pas contre une collectivité qui s'étend à tout l'empire, qui s'affirme dans les masses populaires et dans les plus hauts rangs de la société, qui est compacte, organisée, hiérarchisée. Un Maximin, un Dèce, un Valérien, ont contre eux autant l'inefficacité de leurs rigueurs que le désaveu tacite des princes qui y renoncent. Gallien (260-268) restaure la paix, une paix qui ne sera plus troublée jusque dans les derniers temps de Dioclétien, en 303. Les rescrits par lesquels Gallien restitue aux évêques les cimetières, les églises et la liberté du culte (Euseb., VII, 13), sont une reconnaissance officielle de la hiérarchie épiscopale, de la propriété ecclésiastique, de la licéité de la religion jusque-là illicite. Les édits pacificateurs de Gallien auraient eu l'effet de l'édit de Milan, si Gallien avait eu la clairvoyance et la fermeté de Constantin, s'il avait su assurer l'empire contre les derniers retours offensifs de l'étatisme païen.

31. L'impératrice Salonine, femme de Gallien, groupe autour d'elle des philosophes, comme a fait Julia Domna, et c'est le moment du succès du néoplatonisme à la cour

On donne pour initiateur au néoplatonisme cet Ammonius Saccas (il est mort vers 242), qui fut à Alexandrie le maître d'Origène, et dont Porphyre (contredit d'ailleurs par Eusèbe) affirme qu'il abandonna le christianisme « quand il eut goûté de la raison et de la philosophie » (Euseb., VI, 19, 7). Ses disciples connus furent Longin, Herennius, mais surtout Plotin, qui vint à Rome (vers 244) et vingt-quatre ans y tint école. Les *Ennéades* publiées par Porphyre sont la somme de l'enseignement de Plotin. Jamblique († 330) est un élève de Porphyre.

Le néoplatonisme est la dernière école de philosophie du monde antique ; elle subsiste jusqu'au VIe siècle partout où se maintient un enseignement public, à Pergame, à Alexandrie, à Athènes. Par l'*Isagogue* de Porphyre, le néoplatonisme a enseigné la grammaire de la métaphysique au moyen-âge, par l'œuvre du faux Aréopagite (vers 475) il lui a révélé la connaissance mystique de Dieu. Saint Augustin est platonicien à travers le néoplatonisme,

dont l'influence est prépondérante sur sa pensée ; c'est lui qui qualifie Plotin, Jamblique, et Porphyre, de *philosophi nobilissimi* (*Civ. Dei*, VIII, 12), et c'est chez eux qu'il trouve un refuge sûr contre le scepticisme des Académiciens.

Le néoplatonisme est plus près du christianisme que ne l'a été jusqu'ici aucune philosophie née sur le sol antique: c'est qu'aussi la voie lui a été ouverte par le juif Philon, et aussi par les écrivains catholiques, comme Justin, même par les écrivains gnostiques comme Valentin ou Basilide. Si loin qu'il y ait, philosophiquement parlant, des systèmes gnostiques informes à la construction achevée des néoplatoniciens, M. Harnack estime que ces systèmes contenaient certainement tous les éléments de la conception du monde que le néoplatonisme a mis en œuvre : le philonisme et le gnosticisme ont été des anticipations du néoplatonisme. Le néoplatonisme est un syncrétisme proprement grec : il se réclame de Platon, tout en étant tributaire de l'aristotélisme pour la méthode, et du stoïcisme pour l'éthique : il répudie toute donnée mythologique, par là il a une avance singulière sur le syncrétisme du temps des Sévères. Il est une philosophie dont Dieu est le centre, pour qui la sagesse est le retour de l'âme à Dieu, et pour qui Dieu est atteint, dans l'acte le plus sublime de la connaissance, par une union directe, qui s'appelle l'extase. Ce n'est pas là une religion, c'est une philosophie qui prétend tenir lieu de religion, c'est un mysticisme panthéistique : grâce au néoplatonisme, a dit spirituellement Mgr Duchesne, l'hellénisme eut enfin une théologie.

Mais cette théologie qui s'accommode du polythéisme traditionnel, cette théologie qui sera celle de l'empereur Julien, cette théologie est au fond beaucoup moins une avance faite au christianisme, qu'un rationalisme pour se défendre contre lui. Cet antichristianisme, aussi conscient qu'au temps de Celse, se réalise dans un livre, le *Contra christianos*, dont l'auteur était celui-là même qui écrivit l'*Isagogue* et publia les *Ennéades*, Porphyre. On a dit (la chose n'est pas sûre) que Porphyre avait été chrétien, il aurait été déconverti par Plotin, en devenant son disciple à Rome(263-268); il écrivit le *Contra christianos*,

vers 270 en Sicile ; il revint à Rome, où il enseigna, et où il mourut en 303. Non seulement le livre a été supprimé par ordre de Théodose II (en 448), mais les réfutations ont péri qu'en avaient données des écrivains chrétiens, Méthodius, Eusèbe, Apollinaire, Philostorge... Nous ne connaissons l'œuvre que par des citations d'Eusèbe, d'Augustin, de Macarius Magnes... : elle contenait un examen qu'Eusèbe traite de « calomnie des divines Écritures », et qui semble avoir été une amère critique des interprétations allégoristes d'Origène (Euseb., VI, XIX, 4). Augustin montre Porphyre favorable au Dieu du judaïsme, favorable au Christ considéré comme un homme pieux et immortel, mais impitoyable aux chrétiens (*Civ. Dei*, XIX, 23). On faisait circuler, à cette époque, des oracles d'Apollon et autres dieux invectivant les chrétiens, où s'exprime la haine exaspérée du paganisme : Porphyre les cite avec complaisance.

Sur Origène, sur la conciliation qu'il personnifie de la culture hellénique et de la « barbarie » chrétienne, a porté tout l'effort de Porphyre. Le néoplatonisme accepterait le monothéisme des Juifs, et que le Christ fût tenu pour un homme divin, mais la christologie qui est le cœur du christianisme est folie pour les Grecs, comme au temps de saint Paul. L'oracle d'Apollon (cité par Porphyre) est sarcastique pour « l'irrémédiable » erreur chrétienne : *Pergat quo modo vult inanibus fallaciis mortuum deum cantans !*

32. Le synchronisme est donc frappant de l'enseignement de Plotin à Rome et des erreurs de Paul de Samosate à Antioche. Paul a été fait évêque d'Antioche (en 260) par la faveur de la reine de Palmyre, la juive Zénobie, dont relève à ce moment Antioche, et dont il est une sorte de vice-roi, cumulant l'épiscopat avec la fonction de receveur des finances, *procurator ducenarius*. Il a une sorte de cour, où fait figure le rhéteur néoplatonicien Longin. Sa théologie ne tarde pas à se manifester aussi sécularisée que sa personne : « C'est un sophiste » (au sens professionnel du terme), lit-on dans la sentence de sa déposition. Et encore : « Les psaumes en l'honneur de Notre-Seigneur Jésus-Christ », — rappelez-vous le

deum cantans de l'oracle cité plus haut, — « Paul les a supprimés, prétextant qu'ils sont modernes. » La vraie raison est que « il ne veut pas confesser avec nous que le Fils de Dieu est venu du ciel : Jésus-Christ, dit-il, vient de la terre » (Euseb., VII, 30, 10-11). Paul est un monarchien, pour qui le *logos* et l'Esprit ne se distinguent pas hypostatiquement de Dieu. Le *logos* ainsi compris a sanctifié et inspiré l'homme-Jésus né de Marie, il a habité en Jésus comme dans un temple, et de là vient l'excellence de Jésus, sa dignité divine, si bien que l'on peut l'appeler « Dieu né d'une vierge », encore qu'il ne laisse pas d'être par nature un pur homme. Paul organise ainsi une christologie dont pourrait s'accommoder le néoplatonisme contemporain.

L'arrière-pensée de Paul de Samosate ne nous est pas connue. Était-il un néoplatonicien ? Était-il en quête d'une formule syncrétiste capable de rallier le judaïsme de Zénobie ? Filastrius a écrit de Paul : *Hic Christum hominem iustum, non deum verum prædicabat, iudaïzans potius...* (*Hær.*, XXXVI, éd. Marx). Quoi qu'il en soit, Paul semble n'avoir pas eu plus de goût que Porphyre pour l'interprétation allégoriste des Écritures : en cela il prélude à ce qui sera la méthode de l'école exégétique d'Antioche, et il est possible que le maître véritable de cette école, Lucien, ait tenu à lui de très près. La christologie de Paul est une anticipation de l'arianisme et du nestorianisme.

La réaction du catholicisme ambiant contre la personne et l'enseignement de Paul, fut immédiate. Depuis la fin du second siècle, en pays grecs, on tenait des conciles d'évêques soit de chaque province, soit de plusieurs provinces. Dans l'affaire de Paul, il y eut jusqu'à trois conciles successivement réunis à Antioche, entre l'année 264 et l'année 268 : le troisième aboutit à la condamnation de Paul, qui fut notifiée par une lettre synodale adressée « à Denis et à Maxime, et à tous ceux qui exercent avec nous le ministère sacré dans toute la terre habitée, évêques, prêtres, diacres, et à toute l'Église catholique qui est sous le ciel. » L'évêque de Rome, Denis, a le premier rang dans l'épiscopat de la chrétienté, et telle est la

confédération de toutes les églises que l'affaire d'Antioche et la déposition de son évêque intéressent la foi de toute la terre habitée.

En 270, l'empereur Aurélien entreprenait de réduire l'extension du royaume de Zénobie : il lui reprit Antioche, où Paul appuyé par elle se maintenait encore en possession au moins de « la maison de l'église. » Aurélien, à qui les fidèles d'Antioche en appelèrent, ordonna que « la maison fût attribuée à ceux à qui les évêques d'Italie et de la ville de Rome l'adjugeraient. » Cette sage réponse n'est pas cependant un indice que le successeur de Gallien ne fût pas dangereusement en retard sur l'évolution des esprits.

IX

Dioclétien et Constantin

33. On peut s'en rendre compte en voyant l'empereur Aurélien, au lendemain de la ruine de Palmyre, élever sur le Quirinal un temple au dieu palmyrénien du soleil, créer un sacerdoce du soleil, et sur les monnaies proclamer le soleil seigneur de l'empire romain, *Sol dominus imperii romani.* Il y eut des martyrs dans les derniers temps du règne. Des influences, dit Eusèbe, poussaient Aurélien à mettre sa signature aux édits préparés contre les chrétiens, lorsqu'il mourut.

L'Église eut la paix sous Tacite (275-276), sous Probus (276-282), sous Carus (282-284). Elle en profitait pour étendre sa pacifique pénétration. — Il suffit de jeter les yeux sur la carte dressée par M. Harnack de l'extension géographique du christianisme au début du IVe siècle, pour se rendre compte du progrès silencieusement accompli. C'est dans les provinces grecques que le christianisme atteint son maximum de densité, mais aussi en Égypte autour d'Alexandrie, dans l'Afrique proconsulaire autour de Carthage, dans le midi de l'Espagne autour de Cordoue, dans le midi de la Gaule autour de Toulouse, d'Arles et de Lyon. La Sicile et l'Italie (jusqu'à Aquilée) sont christianisées, autant la Belgique (autour de Trèves). Le christianisme est établi en Bretagne, aux bords du Rhin (autour de Cologne), aux

bords du Danube (en Pannonie et dans les deux Mésie). Il remonte le Nil. Il déborde la frontière romaine en Perse et en Arabie. — Eusèbe, au moment où il va raconter la persécution de Dioclétien, se plaît à marquer de quelle liberté et de quelle considération jouit la religion du Christ « tant chez les Grecs que chez les Barbares. » Les princes, dit-il, n'hésitent pas à confier à des chrétiens des magistratures, des gouvernements, et ils les dispensent de sacrifier. Il y a des chrétiens dans les palais impériaux, où ils jouissent d'une entière liberté de conscience. « Il fallait voir de quel accueil les chefs de chaque église étaient l'objet de la part de tous les procurateurs et gouverneurs. » Les vieux édifices du culte ne contenaient plus les foules grandissantes de fidèles : « dans chaque ville il fallait faire sortir du sol de vastes et larges églises. » Eusèbe ne nous laisse pas croire que le christianisme est en tout en progrès : il parle de discorde, de mollesse, d'hypocrisie, d'évêques ambitieux, de haines cléricales, et il voit dans la persécution ouverte par Dioclétien un châtiment de Dieu irrité par sa propre Église (VIII, 1). Mais la description reste vraie de l'immense conquête opérée par la foi (1).

En regard de cette conquête, Dioclétien (284-305), comme Dèce, est un Romain d'ancien style, un homme d'État imbu du vieil esprit juridique, un soldat, attaché au culte officiel et que la philosophie d'un Philostrate ou d'un Plotin n'a pas touché. Il légifère sur les mariages (295), en proclamant que « les dieux immortels ne continueront à favoriser le nom romain que si les princes obligent leurs sujets à mener une vie pieuse, morale et paisible », et que, « si la majesté de Rome est montée si haut, grâce à la protection de tous les dieux, c'est que ses lois ont toujours été empreintes d'une piété sage et d'une religieuse pudeur. » Il interdit (296, plutôt qu'en 287) le manichéisme, qui essaie de pénétrer de Perse dans

(1) En 431, Dalmatius parle de six mille évêques pour toute la catholicité. Tillemont, t. XIV, p. 423. — En 251, on voit soixante évêques italiens réunis autour du pape Cornelius. Vers le même temps, Cyprien réunit à Carthage jusqu'à quatre-vingt-dix évêques africains.

l'empire romain : « Les dieux immortels, dans leur providence, ont daigné confier aux lumières d'hommes honnêtes et sages le soin de décider ce qui est bon et vrai. Il n'est pas permis de résister à leur autorité. La religion ancienne ne doit pas être critiquée par une nouvelle. C'est un grand crime que de revenir sur ce qui, réglé par les anciens, est en possession et en usage. » La loi est revêtue d'infaillibilité. Dioclétien estime que la part faite à la religion par le culte, le culte tel que « les anciens » l'ont réglé, résout toute la question religieuse. Y a-t-il même une question religieuse ? L'homme d'État, capable d'innover jusqu'à créer la tétrarchie, partager l'empire, bouleverser la géographie et l'administration des provinces, ne sort pas de la vieille conception juridique du culte, ne soupçonne pas la révolution religieuse qui s'est accomplie.

34. Cependant, il vient tard, et seulement après dix-huit ans de gouvernement, à des mesures persécutrices. Il n'a pensé d'abord qu'à faire l'unité cultuelle dans l'armée des fonctionnaires. Puis il est entraîné. Le premier édit de persécution, 24 février 303, rappelle par plus d'un trait l'édit de 296 contre les manichéens : les églises seront démolies, les livres saints brûlés, les assemblées chrétiennes interdites, les chrétiens en charge dépouillés de leurs dignités. Pour mieux supprimer le culte chrétien, un second édit ordonne de jeter en prison les évêques, prêtres, diacres, lecteurs, exorcistes, et de ne les relâcher que s'ils sacrifient, faute de quoi ils sont passibles des derniers supplices. Les supplices commencent aussitôt. La situation devient plus critique en 304, où un nouvel édit (il fut publié par Galère) met en demeure de sacrifier, non plus le clergé seulement, mais tous les fidèles en toute ville de l'empire. C'est une politique insensée d'extermination.

L'édit est exécuté en rigueur dans les états de Dioclétien, de Galère et de Maximien Hercule ; en Occident, Constance Chlore ne suit pas. Bientôt (1er mai 305), Dioclétien et Maximien abdiquent. Constance Chlore (25 juillet 306) meurt et est remplacé par son fils Constantin, plus favorable encore aux chrétiens que ne l'a été son père : Maxence, proclamé à Rome (28 octobre 306), penche vers la tolérance. L'Occident ne pâtit vraiment de la persécution

qu'entre 303 et 305. Mais dans l'Europe orientale et dans l'Orient, la persécution sanglante continue avec Galère et Maximin.

Le régime de terreur et de sang inauguré par Dioclétien en 303 ne sera aboli qu'en 313 par l'édit de Milan : je n'ai pas à entrer dans le détail, il suffit de citer ces deux lignes de Sulpice Sévère (*Chron.*, II, 32) : *Nullis unquam magis bellis mundus exhaustus est, neque maiore unquam triumpho vicimus, quam cum decem annorum stragibus vinci non potuimus.*

On ne respira qu'en 311, qui est la date de l'édit où Galère, malade, vaincu par la défaite de sa politique, en fait l'apologie en y renonçant : « Entre toutes les mesures que nous n'avons cessé de prendre pour le bien et l'utilité de la république, nous avions voulu naguère ramener toutes choses aux anciennes lois et à la discipline traditionnelle des Romains, et pourvoir notamment à ce que les chrétiens qui avaient abandonné la religion de leurs pères, revinssent à de meilleurs usages... » Galère constate l'échec de ses pieux et sages desseins, et il continue : « N'écoutant que notre extrême clémence et notre perpétuelle disposition à traiter doucement tous les hommes, nous avons cru devoir étendre jusqu'aux chrétiens aussi notre indulgence, et permettre que désormais ils existent, et rétablissent leurs assemblées... En retour de notre indulgence, ils devront prier leur Dieu pour notre santé, et pour l'État... » (Lactant., *De mort.*, 34). L'édit est du 30 avril 311. Il ne fait qu'étendre aux provinces qui relèvent de Galère le régime de tolérance que Constantin a donné aux siennes.

Galère meurt en mai 311. Maximin ne désarme pas comme fait Galère, et la terreur continue en Orient et en Égypte deux années encore. Au moment de mourir (313), après sa défaite à Andrinople par Licinius, Maximin publie cependant un édit par lequel il désavoue lui aussi la politique des « très divins Dioclétien et Maximien », qui a ensanglanté les provinces qu'il gouvernait : il octroie aux chrétiens la liberté, il leur permet de restaurer leurs églises, il leur rend ce que le fisc leur avait confisqué d'immeubles et de terres (Euseb., XI, x, 7-11).

Licinius, maître désormais de l'Europe orientale en

même temps que de l'Orient et de l'Égypte, fait afficher à Nicomédie (13 juin 313) l'édit que, de concert avec Constantin, maître de l'Occident depuis la défaite et la mort de Maxence au pont Milvius (28 octobre 312), il a publié à Milan (mars 313). « Considérant depuis longtemps déjà que la liberté de la religion ne pouvait être refusée, et que l'on devait donner à chacun, selon son opinion et sa volonté, la faculté de se diriger à son gré dans la pratique des choses divines, nous avions ordonné que chacun, les chrétiens y compris, pût demeurer fidèle à ses principes religieux. » Et ceci est un rappel de l'édit de Galère d'avril 311. Les dispositions de Maximin ont fait échec à cette concession de la liberté. Mais maintenant, « heureusement réunis à Milan, moi Constantin Auguste, et moi Licinius Auguste..., parmi les choses qui paraissaient profitables au plus grand nombre, nous avons cru devoir assigner le premier rang à ce qui concerne le respect de la divinité, en accordant aux chrétiens et à tous la libre faculté de suivre la religion de leur choix, afin que tout ce qu'il y a de divinité dans le séjour céleste puisse être apaisé et propice, à nous et à tous ceux qui sont placés sous notre autorité... »

On ne transcrit pas ces lignes impériales sans émotion. C'est la paix enfin conquise, c'est l'assurance qu'aucune conscience ne sera désormais violentée, c'est la profession par les deux empereurs du culte de la *summa divinitas* sans plus aucun rappel des dieux immortels. C'est le christianisme reconnu comme une immense association, *corpus christianorum*. C'est aussi la restitution aux chrétiens, à ce *corpus christianorum*, de leurs églises et de leurs biens d'églises. Les deux empereurs agissent, en tout cela, au nom de la raison d'État, et, comme ils le déclarent, sous la dictée de la saine et droite raison, *salubri ac rectissima ratione*. Dans l'édit de Milan, le droit romain, rallié à un théisme de raison, indépendant de toute « dénomination » religieuse, assure à toutes les religions une liberté entière, dans les limites de l'ordre public : le droit romain atteint du coup à la formule réalisée par la constitution des États-Unis d'Amérique.

35. Cette liberté, que le christianisme obtient après

deux cent cinquante années d'une existence perpétuellement menacée et si souvent ensanglantée, est-elle acquise sans retour possible ? Rien n'est changé encore à la situation légale des cultes païens : les temples et les sacerdoces subsistent, Constantin porte toujours le titre de *Pontifex maximus*. Il sait avec quels ménagements un prince doit toucher aux institutions qui s'enracinent dans les consciences. Quelle différence entre lui et Licinius ! Licinius revient sur les concessions octroyées à Milan, il exclut l'armée, il exclut les fonctionnaires du droit à la liberté de conscience, il légifère maladroitement sur la police du culte chrétien : la persécution se rouvre en Orient comme une plaie encore mal cicatrisée. Licinius meurt enfin (323), Constantin est seul empereur, la paix est assurée, il y a plus, la protection officielle du christianisme commence, sans que la liberté du paganisme soit encore supprimée : la politique de l'édit de Milan est maintenue avec fermeté, avec loyauté, pendant que Constantin lui-même, en dépit de la brutalité de son naturel, prend de plus en plus le langage d'un catéchumène : « Dieu très bon et très grand..., je t'ai consacré mon cœur dans l'amour et la crainte, car j'aime sincèrement ton nom, et je révère ta puissance, que tu as manifestée par tant de preuves, et par laquelle tu as confirmé ma foi. Je me hâte donc de prendre le fardeau sur mes épaules, et de travailler à la restauration de ta très sainte demeure, que les scélérats et les impies avaient tenté de détruire ! » Tel est du moins le langage que lui prête l'historien Eusèbe (*Vita Const.*, II, 55), qui a en Constantin un prince selon son cœur. Les faits sont d'ailleurs là et répondent à ce langage : le trésor impérial aide partout à la reconstruction des églises, des lois sont publiées qui constituent les premières immunités civiles du clergé, le culte païen a toute raison de redouter que ses jours soient comptés. « Quant à ceux qui se tiennent à l'écart, qu'ils gardent, puisqu'ils le veulent, les temples du mensonge », écrit Constantin, pour qui les chrétiens sont seuls à « bien penser » (*Id.*, II, 56).

36. La meilleure preuve que l'on pense bien est de penser d'accord : Constantin veut liquider les divisions qu'il voit dans le catholicisme, le schisme donatiste en Afrique, la

controverse arienne à Alexandrie. On fera l'unité dans l'Église pour la mieux faire ensuite dans tout le monde romain. Mais cette unité ne peut être procurée que par l'Église elle-même : l'évêque de Cordoue, Hosius, et l'évêque de Nicomédie, l'autre Eusèbe, suggèrent à Constantin la tenue d'un grand concile où toute la catholicité sera représentée.

Le concile se réunit dans l'été de 325, dans une petite ville de Bithynie, Nicée, proche de Nicomédie où réside l'empereur. Par « des lettres pleines de respect », Constantin a convoqué les évêques « de l'univers » (*Vita Const.*, III, 6) : en fait, on y rencontre des évêques de toutes les provinces de l'empire romain, et un aussi de Perse. Le nombre total n'est cependant que de deux cent cinquante à trois cents évêques, la plupart d'Égypte, d'Orient et d'Asie-Mineure. « Mon vœu était ardent, ô amis, de vous voir rassemblés, leur dit Constantin dans sa harangue d'ouverture. Aujourd'hui mon vœu est accompli. Aussi je remercie Dieu, le roi de l'univers, qui, outre les innombrables bienfaits dont il m'a comblé, m'accorde la grâce, la plus grande de toutes, de vous réunir tous, et d'être témoin du concert unanime de vos sentiments. Qu'aucun ennemi ne vienne donc désormais troubler cet heureux état des choses... Les divisions intestines de l'Église de Dieu me paraissent plus graves et plus dangereuses que les guerres et les autres conflits, et elles m'affligent plus que tout au monde... » (*Id.*, III, 12). L'empereur assiste aux délibérations des évêques.

L'historien Eusèbe assure que l'autorité de son personnage, son à-propos, son affabilité, ne furent pas de trop pour faire aboutir la discussion de braves et rudes gens, comme Spiridion, parmi lesquels s'agitaient quelques intellectuels retors, comme les amis d'Arius. On aboutit. Un formulaire de la foi catholique est édicté, le symbole de Nicée, qui n'est que le vieux symbole baptismal romain, le « Symbole des apôtres », dans lequel on introduit les précisions nécessaires, sobre synthèse de la tradition des « presbytres » et du travail des théologiens : le « Seigneur unique » Jésus-Christ, « monogène né du Père, c'est-à-dire de la substance du Père, Dieu de Dieu, lumière de

lumière, vrai Dieu de vrai Dieu, né et non créé, consubstantiel au Père... » Le symbole s'achève sur l'article du Saint-Esprit, mais il ajoute, en vue de condamner le subordinatianisme d'Arius et aussi bien toute christologie diminuée : « Ceux qui disent : Il fut un temps où le Fils n'était pas, et il n'était pas avant d'avoir été engendré,... ou qui soutiennent qu'il est d'une autre hypostase ou d'une autre substance, ou qu'il est créé, et qu'il n'est pas immuable, mais soumis au changement, l'Église catholique les anathématise ! » Les Pères de Nicée ne se doutent pas des discussions qui se lèveront bientôt et longtemps autour de ces formules : ils énoncent la foi traditionnelle, la foi baptismale, et du même coup le droit de parler, eux, évêques de la terre habitée, au nom de l'Église catholique, d'affirmer, en l'explicitant, la foi divine dont elle a le dépôt, et de dire anathème à qui la contredit.

Des canons complètent le symbole : ils règlent des points de discipline immédiatement pratiques et sur lesquels on veut une règle uniforme, notamment l'élection des évêques, l'autorité de l'évêque métropolitain, la tenue annuelle de deux conciles en chaque province, l'un au printemps, l'autre à l'automne, la conduite des clercs, la réconciliation des pénitents, la juridiction de l'évêque d'Alexandrie et de l'évêque d'Antioche sur les provinces qui de date ancienne ressortissent à ces deux sièges, par analogie avec ce qui est observé pour Rome. Le catholicisme s'adapte à la distribution des provinces établies par Dioclétien, et il dessine la géographie ecclésiastique des patriarcats.

Mais on peut bien dire que, à Nicée, par le rôle concédé à Constantin, par cet avènement du prince chrétien, par la reconnaissance de ces patriarcats, c'est aussi le régime byzantin qui s'annonce et qui s'inaugure. La prépotence du prince, et l'antagonisme des grands sièges comme Alexandrie, Antioche, demain Constantinople, menacent le catholicisme de plus de schismes que Constantin n'en guérissait. Les grands conciles eux-mêmes seront un jour impuissants, et c'est alors (témoin les déclarations d'Hosius au concile de Sardique) qu'apparaîtra, mieux qu'à Nicée le rôle providentiel et traditionnel qui est celui

des évêques de Rome sucesseurs et héritiers de l'apôtre Pierre.

37. Plus exactement que l'édit de Milan, le concile de Nicée marque donc la fin du monde antique et l'établissement du « catholicisme romain ». Nous pouvons embrasser d'un regard d'ensemble tout le chemin parcouru.

Né au sein du judaïsme, l'Évangile a été menacé d'abord d'être étouffé par le judaïsme jérusalémite comme sous une pierre sépulcrale, lourde et scellée s'il en fut : la première génération chrétienne a soulevé cette pierre, déjoué cette obstruction. Puis, ç'a été l'expansion, la pénétration tantôt rapide, tantôt lente, toujours entravée, de la foi nouvelle dans le monde gréco-romain, et aussitôt l'autre obstruction, celle de la politique religieuse impériale : il a fallu deux siècles et demi au christianisme pour en venir à bout. Cette politique religieuse n'était elle-même que l'expression de la raison romaine d'État, s'inspirant de la religion romaine, de la philosophie aristocratique du temps des Antonins, de la superstition populaire et de ses haines : le christianisme a eu à désarmer toutes ces hostilités. La concurrence des religions orientales ne semble pas l'avoir ému, pas davantage les avances que lui faisait le syncrétisme des Sévères : c'étaient là des formes de l'idolâtrie. Plus captieuses étaient les séductions du gnosticisme : le christianisme y a perdu beaucoup de ses fidèles, et non des moindres, mais là aussi il a montré quel sens il avait et de sa propre tradition et de tout ce qui lui était hétérogène, comment il était un organisme capable de réagir et de se libérer. Le christianisme a conquis le monde gréco-romain en y entrant, en apprenant sa langue, en lui empruntant avec discernement ce qu'il possédait de *perennis philosophia*, loin de s'enfermer dans un ghetto et dans un talmud ! Avec un discernement plus impressionnant encore, il a repoussé les compromissions : il n'a pas supporté le monarchianisme, anticipation de l'arianisme, qui l'eût transformé en une sorte de christianisme unitaire ou de judaïsme rationnel.

Nous saisissons dans ces trois siècles primitifs un phénomène unique, qui n'est pas seulement la vie, la vie profonde, la vie conquérante, d'une collectivité dont

l'Évangile du Christ a été le ferment, mais ceci : la préservation d'une foi qui s'affirme, qui s'épanouit, qui s'éclaire, et qui, après être entrée en contact ou en conflit avec toute la culture et toute la religiosité contemporaine, reste en fin de compte elle-même en étant victorieuse, et l'avenir ouvert.

BIBLIOGRAPHIE (1)

Bibliographie générale.

L. Duchesne, *Histoire ancienne de l'Église*, t. I et II, 1906-1907. — — J. Tixeront, *Histoire des dogmes*, t. I, 1905. — P. Batiffol, *L'Église naissante et le catholicisme*, 1909. — P. Allard, *Histoire des persécutions*, t. I-V, 1885-1890. — P. Wendland, *Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum*, 1907. — F. Loofs, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*, 4e édit., 1906. — A. Harnack, *Kirche und Staat bis zur Gründung der Staatskirche*, dans le recueil de Hinneberg, *Die christliche Religion*, 1906, p. 129-158.

Bibliographie spéciale.

1. — A. Harnack, *Kirchenverfassung und Kirchenrecht*, 1910, p. 20-30. — F. Prat, *La théologie de saint Paul*, 1908, p. 221-378. — H. Hemmer, *Doctrine des apôtres, texte grec, traduction franç.*, 1907.

2. — G. Hoennicke, *Das Judenchristentum*, 1908. — T. Mommsen, *Histoire romaine*, t. XI, trad. franç., 1889, p. 59-152.

3. — J. Lebreton, *Les origines du dogme de la Trinité*, 1910. — J. Drummond, art. *Philo*, du *Dictionary of the Bible* de Hastings. — E. Bréhier, *Les idées philosophiques et religieuses de Philon*, 1908. — A. Harnack, art. *Therapeuten*, de la *Realencyklopädie* de Hauck.

4. — M.-J. Lagrange, *Le messianisme chez les Juifs*, 1904, p. 267-287. — E. Schurer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter J. C.*, t. III, 3e édit., 1898, p. 123-124.

5-6. — A. Harnack, *Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, 2e édit., 1906, t. II, p. 70-262. — P. Batiffol, *L'extension géographique de l'Église*, dans la *Revue biblique*, 1895, p. 137-159.

7. —J. Turmel, *Histoire du dogme de la papauté*, t. I, 1908, p. 5-27. — W. Sanday, A. Headlam, *Romans*, 1895, p. XXV-XXXVI. — P. Monceaux, *L'apostolat de saint Pierre à Rome à propos d'un livre*

(1) Voir la note explicative pour la bibliographie de l'Introduction.

récent (Guignebert), dans la *Revue d'hist. et de litt. relig.*, 1910, p. 216-240.

8. — LEBRETON, *op. cit.* — J. WEISS, art. *Christologie des Urchristentums*, dans *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, t. I, 1909, de GUNKEL. — E. KREBS, *Der Logos als Heiland*, 1910.

9. — P. BATIFFOL, *La hiérarchie primitive*, dans *Études d'hist. et de théol. positive*, t. I, 5e édit., 1907 ; *L'eucharistie, origines, ibid.*, t. II, 4e édit., 1909. — W. KOCH, *Die Taufe im N. T.*, 1910. — HARNACK, *Kirchenverfassung*, p. 31-120. — W. M. RAMSAY, *The Church in the Roman Empire*, 1894, p. 361-374. — G. SEMERIA, *Dogma, gerarchia e culto nella Chiesa primitiva*, 1902.

10. — W. BOUSSET, art. *Heidenchristentum*, dans *Religion*, t. II, 1910, de GUNKEL. — H. HEMMER, *Clément de Rome, texte grec, trad. franc.*, 1909. — A. LELONG, *Ignace d'Antioche, texte grec, trad. franç.*, 1910.

11. — G. BOISSIER, *La Religion romaine*, 7e édit., t. I, 1909, p. 167-186. — J. TOUTAIN, *Les Cultes païens dans l'empire romain*, t. I, 1907, et t. II, 1911. — F. CUMONT, *Les Religions orientales dans le paganisme romain*, 2e édit., 1909, — E. BEURLIER, *Le Culte impérial*, 1891.

12. — C. CALLEWAERT, *La base juridique des premières persécutions*, dans la *Revue d'hist. eccl.* de Louvain, 1911, p. 5-16 (Bibliographie méthodique du sujet).

13. — P. ALLARD, *Dix leçons sur le martyre*, 2e édit., 1906. — G. KRUEGER, art. *Christenverfolgungen*, dans *Religion*, t. I, de GUNKEL. — A. BOUCHÉ-LECLERCQ, *L'intolérance religieuse et la politique*, 1911.

14. — LECLERCQ, *Comment le christianisme fut envisagé dans l'empire romain*, dans la *Revue bénédictine*, 1901, p. 141-176.

15. — E. VACANDARD, *Les origines du symbole des apôtres*, dans *Études de crit. et d'hist. relig.*, 1905, p. 1-68. — P. BATIFFOL, art. *Apôtres* (*Symbole des*), du *Dict. de théol.* de VACANT. — E. DE FAYE, *Clément d'Alexandrie*, 1898, p. 126-148.

16. — C. BARBAGALLO, *Lo Stato e l'istruzione pubblica nell' Impero romano*, 1911. — G. BOISSIER, *La Fin du paganisme*, 3e édit., 1898, t. I, p. 145-218. — E. VERNON ARNOLD, *Roman Stoicism*, 1911, p. 99-127, 216-237. — E. ZELLER, *Die Philosophie der Griechen*, 4e édit., t. III, 1909, p. 706-791.

17. — A. PUECH, *Recherches sur le Discours aux Grecs de Tatien*, 1903. — J. GEFFCKEN, *Zwei griechische Apologeten*, 1907. — J. RIVIÈRE, *Saint Justin et les apologistes du second siècle*, 1907. — L. PAUTIGNY, *Justin, Apologies, texte grec, trad. franc.*, 1904. — G. ARCHAMBAULT, *Justin, Dialogue avec Tryphon, texte grec, trad. franç.*, 1909. — T. KLETTE, *Der Process und die Acta S. Apollonii*, 1897.

18. — HARNACK, *Mission*, t. I, p. 298-307. — E. HATCH, *The influence of greek ideas and usages upon the christian Church*, 1890.

19-22. — E. DE FAYE, *Introduction à l'étude du gnosticisme aux IIe et IIIe siècles*, 1903. — R. LIECHTENHAN, art. *Gnostizismus*, dans *Religion*, t. II, de GUNKEL, et art. *Ophiten*, dans la *Realencycl.* de

HAUCK. — W. BOUSSET, art. *Gnosis und Gnostiker*, dans la *Real-Encycl. d. class. Altertumswiss.* de PAULY-WISSOWA.

23. — A. D'ALÈS, *La théologie de Tertullien*, 1905. — Id. *La théologie de saint Hippolyte*, 1906. — WESTCOTT, art. *Origenes*, du *Dictionary of christian Biography* de SMITH-WACE.

24. — G. KRUGER, art. *Marcion*, de la *Realencycl.* de HAUCK.

25. — N. BONWETSCH, art. *Montanismus*, de la *Realencycl.* de HAUCK.

26. — HARNACK, art. *Monarchianismus*, de la *Realencycl.* de HAUCK.

27. — C. BIGG, *The christian Platonists of Alexandria*, 1886. — F. PRAT, *Origène*, 1907.

28. — J. RÉVILLE, *La religion à Rome sous les Sévères*, 1886. — F. CUMONT, *La théologie solaire du paganisme romain*, dans *Mémoires des savants étrangers*, *Acad. Inscr.*, t. XII, 1909.

29. — R. CAGNAT, *L'armée romaine d'Afrique*, 1892, p. 413-426. — CUMONT, *Les religions orientales dans le paganisme romain*, 2e édit., 1909. — HARNACK, *Mission*, t. II, p. 270-276. — B. ALLO, *L'Évangile en face du syncrétisme païen*, 1910.

30. — E. W. BENSON, *Cyprian, his life, his times, his work*, 1897. — C. L. FELTOE, *The letters and other remains of Dionysius of Alexandria*, 1904.

31. — HARNACK, *Dogmengeschichte*, 3e édit., t. I, p. 766-785. — M. DE WULF, *Hist. de la philosophie médiévale*, 2e édit., 1905, p. 82-92. — E. PORTALIÉ, art. *Saint Augustin*, du *Dictionn. de théol.* de VACANT, t. I, col. 2325-2331.

32. — HARNACK, art. « *Monarchianismus* », de la *Realencycl.* de HAUCK. — L. HOMO, *Essai sur le règne de l'empereur Aurélien*, 1904.

33. — O. SEECK, *Geschichte des Untergangs der antiken Welt*, t. I, 2e édit., 1897, p. 1-188.

34. — V. DURUY, *Histoire des Romains*, t. VI, 1885, p. 522-614. — V. SCHULTZE, art. *Diokletian*, de la *Realencycl.* de HAUCK.

35. — BOISSIER, *La fin du paganisme*, t. I, p. 7-64. — R. PICHON, *Lactance, étude sur le mouvement philosophique et religieux sous le règne de Constantin*, 1901.

36. — HEFELE, *Hist. des conciles*, éd. LECLERCQ, t. I, 1907. — TURMEL, *Hist. du dogme de la papauté*, t. I, p. 178-269. — DUCHESNE, *Les origines du culte*, 2e édit., 1898, p. 1-44. — BEURLIER, *Culte impérial*, p. 301-317.

Pierre BATIFFOL.

CHAPITRE XIV

LES DIVERS SCHISMES D'ORIENT

I. L'origine des schismes.

Causes lointaines de désunion (1). — *L'œuvre de Constantin et ses premières conséquences* (2). — *Du concile de Nicée à celui de Constantinople, 325-381* (3).

II. Le schisme grec.

Définition du schisme grec ; *son extension variable* (4).
1° Période de préparation : la formation de l'Église « orthodoxe ». — *Suite continuelle de querelles théologiques* (5). — *Les appels à Rome* (6). — *Les interventions de Rome* (7). — *L'évêque de Constantinople patriarche « œcuménique » : protestations de Rome* (8).
2° La rupture définitive. — *Photius* (9). — *Michel Cérulaire* (10). — *La prise de Constantinople par les croisés* (11). — *Vaines tentatives de réconciliation* (12). — *L'Église grecque sous la domination musulmane* (13).

III. Autres schismes orientaux.

Les causes : hérésies et nationalisme (14). — *Les Arméniens-grégoriens* (15). — *Les nestoriens* (16). — *Les monophysites de Syrie* (17). — *Les monophysites d'Égypte* (18). — *Origine de la diversité des rites* (19).

IV. Conséquences : état actuel des Églises séparées.

Conséquences extérieures : émiettement de l'Église orthodoxe (20). — — *Conséquences intérieures : a) déchéance du clergé* (21) ; — *b) ignorance et superstition* (22) ; — *c) diminution de la vie religieuse et de la force d'expansion dans les Églises séparées* (23).

V. Conclusion : l'avenir de l'Eglise en Orient.

Intervention des Occidentaux : ses avantages et ses inconvénients (24). — *Les communautés catholiques de rite oriental : avantages et inconvénients* (25). — *La réunion possible des Églises* (26).

I

L'ORIGINE DES SCHISMES.

1. Nul ne conteste que l'Église, dans l'intention de son fondateur, ait dû être une, d'une unité réelle et visible : tous les Apôtres en témoignent, et saint Paul dans ses épîtres aussi bien que saint Jean dans son évangile. Les Pères apostoliques ont la même conception. Saint Ignace d'Antioche souhaite à toutes les églises « l'unité de foi et de charité (1) » ; il recommande à Polycarpe de « prendre soin de l'unité, qui est le plus grand des biens (2). » L'Église, rassemblée des extrémités de la terre, est comparée au pain eucharistique qui, « autrefois disséminé sur les montagnes, a été recueilli et est devenu un seul tout (3) » ; d'une manière un peu plus lourde, mais tout aussi expressive, le *Pasteur* d'Hermas voit dans une tour, aussi cohérente qu'un monolithe malgré la diversité des pierres qui la composent, le symbole de l'Église dont les multiples éléments s'unissent pour former « un seul corps, une seule pensée, un seul esprit, une seule foi, un seul amour (4). »

Tel est l'idéal chrétien, et ce devoir de l'unité est si unanimement reconnu que toute portion séparée de l'Église, quelle qu'en soit l'importance numérique, rejette toujours sur les autres la responsabilité de la séparation.

Dès l'origine, cependant, de graves dangers menaçaient cette parfaite union. Entre Rome et l'Orient, les divergences de goût, de mœurs, de tournure d'esprit étaient bien nombreuses. Rome était habituée à commander, mais

(1) *Ép. aux Magnésiens*, I, 2.
(2) *A Polycarpe*, I, 2 : τῆς ἑνώσεως φρόντιζε, ἧς οὐδὲν ἄμεινον.
(3) *Didachê*, IX, 4.
(4) *Simil.*, IX, 18, 3-4.

les peuples orientaux étaient fiers d'une antique et riche civilisation ; mais les Grecs surtout, et il faut entendre par là tous ceux qu'avait pénétrés la culture hellénique, les Grecs, subtils et vaniteux, étaient convaincus de leur supériorité définitive dans l'ordre intellectuel et par conséquent doctrinal. Ignorant de parti pris la langue latine, ils n'avaient que du mépris pour ceux qui ne parlaient pas le grec. La suite des siècles, nous aurons l'occasion de le voir, n'atténuera guère cette infatuation.

Que fallait-il donc pour conserver, malgré ces oppositions de caractères, l'« unité de foi et de charité » ? L'unité de foi demandait, évidemment, une autorité doctrinale incontestée, indépendante aussi de toute pression extérieure, c'est-à-dire n'ayant besoin ni du contrôle, ni de la sanction du pouvoir civil, ne variant donc pas avec les fluctuations de la politique. L'union de charité, de son côté, ne pouvait se maintenir que grâce à une condescendance réciproque, aidée par une communauté d'intérêts plus ou moins sensible.

Ces conditions se trouvèrent à peu près remplies jusqu'au commencement du IVe siècle. Sans avoir les précisions dogmatiques qu'elle devait revêtir plus tard, la primauté romaine s'était clairement manifestée : exercée ou revendiquée par un Clément, un Victor, un Étienne, proclamée par le troisième évêque d'Antioche aussi bien que par un fils de l'Église de Smyrne, Irénée, devenu évêque de Lyon, invoquée par ceux qui avaient besoin d'un juge suprême, elle s'était imposée au regard même d'un empereur païen, qui avait dû voir dans l'union avec Rome le signe du christianisme authentique (1). D'autre part, étant hors de l'Église et presque constamment hostile à l'Église, le pouvoir civil ne se mêlait pas aux discussions dogmatiques et ne fortifiait pas un parti contre un autre. L'état de persécution enfin, soit par le partage entre des mêmes dangers, soit par l'échange des édifiants exemples de fidélité et d'héroïsme, maintenait serrés, entre tous les chrétiens, les liens de l'estime mutuelle et de la charité.

(1) Cf. L. Duchesne, *L'Église romaine avant Constantin*, dans *Églises séparées*, p. 156; *Hist. ancienne de l'Église*, t. I, p. 473.

Heureux siècles, dont l'histoire, suivant la juste expression de Mgr Batiffol, est bien « capable de donner aux églises errantes la nostalgie de l'unité (1) ! »

Mais quand les conditions politiques eurent changé, les germes de division ne tardèrent pas, hélas ! à se développer.

2. Constantin mit fin, dans toute l'étendue de l'empire, aux persécutions sanglantes et proclama la liberté du christianisme. Il fit plus : se déclarant chrétien lui-même, il enrichit les sanctuaires, il en bâtit de nouveaux ; il favorisa l'Église, lui reconnut le droit de posséder, la protégea ; sous l'influence des circonstances et de ses propres convictions, il lui donna non seulement une existence légale, mais une situation privilégiée et officielle : il ne put pas n'en pas faire une institution d'État. De là à pénétrer en elle, pour y faire régner la paix en assurant l'unité de foi et d'obéissance, il n'y avait qu'un pas : Constantin le franchit ; il se fit le gardien et l'exécuteur des sentences de l'Église, il provoqua même ces sentences quand il les jugea nécessaires, il fut l'*évêque du dehors*.

L'excellence de ses intentions est ici hors de cause ; les services qu'il rendit au christianisme sont assez réels pour expliquer les noms de *grand* et de *saint* qui lui furent décernés par la chrétienté reconnaissante. Mais, ces mérites une fois reconnus, il nous est permis de juger son œuvre en elle-même et, grâce au recul des temps, d'en mieux apprécier certaines conséquences.

D'avoir clos l'ère des persécutions sanglantes, d'avoir assuré le libre exercice de la religion chrétienne, il n'y a évidemment qu'à le louer sans réserves. Mais il voulut, avons-nous dit, faire la police intérieure de l'Église et, dans l'intention d'y maintenir la paix, veiller à la conservation de l'unité doctrinale : il se chargea de faire signer aux évêques le formulaire de Nicée. L'Église s'en réjouit d'abord, c'était naturel : mais un précédent funeste était créé. Le pouvoir civil s'habituera désormais à donner une direction théologique ; les ambitieux s'empresseront de souscrire à la théologie impériale; mais comme celle-ci,

(1) *L'Église naissante et le catholicisme*, p. 496.

trop souvent, variera et s'égarera, c'est la porte ouverte aux erreurs, aux conflits, aux schismes.

En second lieu, Constantin fonda une capitale nouvelle, que l'on ne tarda pas à nommer la seconde Rome, la jeune Rome. La dignité du Pape, resté seul à Rome, en reçut sans doute, à Rome même, un relief plus imposant ; mais loin de Rome ce ne fut peut-être pas la même chose. Quoi qu'ait voulu Constantin, un second centre religieux était formé. On eut beau dire que l'évêque de Rome était et devait rester le premier, les regards étaient attirés vers l'évêque de la cité impériale; l'Orient grec voyait en lui son interprète auprès du Maître ; et lui-même, l'évêque de Constantinople, devait avoir l'ambition de dominer tous les autres Orientaux, de devenir au moins l'égal du pontife de Rome. Autour de ce second centre, fatalement rival du premier, une moitié de l'Église allait ainsi peu à peu se grouper, se distinguer de l'autre, s'organiser sans elle. Du premier au second concile « œcuménique », ce mouvement ne se dessine que trop clairement.

3. C'est Eusèbe de Nicomédie, de funeste mémoire, qui eut le triste honneur d'inaugurer le mouvement et de montrer la voie aux futurs auteurs de schismes. Vieil ami d'Arius, le concile de Nicée ne l'avait guère converti ; il n'avait qu'à grand peine signé le formulaire et, ayant continué à soutenir Arius contre son évêque, Alexandre d'Alexandrie, il s'était fait condamner à l'exil. Mais par Constantia, veuve de Licinius et sœur de Constantin, il sut agir sur l'esprit de l'empereur ; en 330, il était de retour dans son évêché, d'où, s'appuyant de plus en plus sur la faveur impériale, il réussit à faire nommer et maintenir à Antioche, contre l'évêque légitime Eustathe, déposé et exilé, un prélat de son bord ; contre Athanase, le nouvel évêque d'Alexandrie, il mène une campagne acharnée qui aboutit au concile de Tyr et au premier exil d'Athanase (335) ; enfin, il parvient, quelques mois après la mort de Constantin, à prendre, sur le siège même de Constantinople, la place de l'évêque Paul (338).

Le voilà donc arrivé au terme de son ambition : il domine la métropole de Syrie, il désorganise celle de l'Égypte, il est évêque de la ville impériale ; il apprend aux prélats

ambitieux qu'ils peuvent prétendre à tout, pourvu qu'ils soient bien en cour, et aux empereurs qu'ils peuvent compter toujours sur les complaisances des évêques ambitieux. On comprend alors qu'il traite de haut avec l'évêque de Rome. Sans doute, quand il avait voulu substituer un intrus à Athanase sur le siège d'Alexandrie, il avait envoyé des messagers au pape Jules Ier, pour tenter de faire approuver le concile de Tyr et la déposition d'Athanase ; c'est bien son parti qui prit l'initiative de ce recours à Rome, et qui demanda même au pape de réunir un nouveau concile. Mais il fut facile à saint Athanase de faire reconnaître son bon droit. Aussitôt, changement de front : Eusèbe et ses amis protestent contre la prétention qu'a l'évêque de Rome de reviser leurs jugements (1) !

Nous n'avons pas à raconter ici toute l'histoire, même en résumé ; nous devions seulement dégager, dès le début, ce procédé typique qui sera si souvent repris dans la suite.

Quand Eusèbe mourut (341), il y avait deux empereurs, Constant et Constance. Constant, en Occident, tenait pour la foi de Nicée ; Constance, endoctriné par Eusèbe et par son successeur Macédonius, favorisait l'arianisme, au moins sous la forme mitigée par laquelle il essayait maintenant de se faire agréer. Pour répondre aux désirs de Constant, un concile fut réuni à Sardique (342-343) ; on y confirma la doctrine de Nicée ; on y rédigea quelques canons disciplinaires, dont le plus célèbre réserve au Pape, lorsqu'un évêque en appelle d'une sentence portée contre lui par le concile provincial, le droit de décider si l'appel est recevable et de désigner de nouveaux juges (2). En adressant ces canons au pape Jules, les évêques écrivaient : *Optimum et valde congruentissimum esse videbitur si ad caput, id est ad Petri apostoli sedem, de singulis quibusque provinciis Domini referant sacerdotes* (3).

Malheureusement les Orientaux, contraints de venir

(1) Nous connaissons ces faits par la réponse du pape Jules Ier, que nous a conservée saint Athanase dans son *Apologie contre les Ariens*, 21 (*P. G.*, t. xxv, col. 282).

(2) Canons grecs 3, 4, 5 ; latins, 3, 4, 7. Cf. Hefele-Leclercq, t. I, p. 759 sq.

(3) Mansi, t. III, col. 40 sq.

à Sardique, refusèrent de siéger avec les Occidentaux ; ils se retirèrent à Philippopoli et, avant de se séparer, excommunièrent plusieurs évêques, celui de Rome entre autres. C'était un vrai schisme. Constance, devenu seul maître de l'Empire après la mort de son frère (350) et celle de l'usurpateur Magnence (353), voulut y mettre fin. A Milan, en 355, il déclarait déjà : « Ce que je veux sera la loi de l'Église (1). » Puis il fit préparer, en 359, une formule définitive et convoqua deux conciles pour la souscrire d'office : l'un à Séleucie en Isaurie pour les Orientaux, l'autre en Italie, à Rimini. Sous l'étrange pression qui fut exercée, les évêques cédèrent. Il n'y eut guère, à ne pas signer, que Libère de Rome, Hilaire de Poitiers, Athanase d'Alexandrie.

Rentrés chez eux, les Occidentaux se ressaisirent bien vite. En Orient, au contraire, Valens exigea pendant tout son règne (364-378) l'adhésion à la formule dite de Rimini.

La paix revint avec Théodose. Mais le mal était déjà fait ; et toute la bonne volonté de Théodose n'empêcha pas que le concile de Constantinople (381) ne portât les marques de l'œuvre néfaste accomplie par Eusèbe de Nicomédie. A ce concile, en premier lieu, les Orientaux seuls avaient été convoqués, ce qui ne pouvait qu'accentuer une distinction déjà trop périlleuse. Puis on vit ce qu'avait produit l'odieux acharnement d'Eusèbe contre saint Athanase : une hostilité qui n'était pas près de s'éteindre entre les églises de Constantinople et d'Alexandrie. En vain l'évêque de Constantinople était-il alors le plus pacifique, le plus humble, le moins ambitieux des hommes, le mystique saint Grégoire de Nazianze ; il fut suspect à l'évêque d'Alexandrie, Pierre, frère et successeur d'Athanase, qui tenta de loin, par un scandaleux expédient, de lui substituer une de ses créatures. Grégoire aurait voulu tout oublier ; mais Timothée, qui succéda sur ces entrefaites à son frère Pierre et vint en personne à Constantinople, suscita de nouvelles chicanes. Grégoire, écœuré, donna sa démission avant la fin du concile. Enfin, le

(1) Athanase, *Hist. Arian.*, 33 (*P. G.*, t. xxv, col. 732) : Ἀλλ' ὅπερ ἐγὼ βούλομαι, τοῦτο κανὼν, ἔλεγε, νομιζέσθω.

concile se termina : mais un de ses canons disciplinaires, le troisième, que Rome ne devait jamais approuver, énonçait, en l'appuyant sur un mot équivoque, un principe dangereux, dont abuseront plus tard la politique impériale et l'ambition des évêques de Constantinople : « L'évêque de Constantinople, dit ce canon, doit avoir la prééminence d'honneur après celui de Rome, car cette ville est la nouvelle Rome (1). »

Évidemment, on n'avait pas voulu édicter ce canon contre le pape Damase, avec qui on était en bons rapports et qui venait, malgré l'étroite alliance de Rome et d'Alexandrie, de désavouer les agissements de l'évêque Pierre (2) ; on n'avait pas visé particulièrement Antioche, dont l'évêque Mélèce venait de mourir à Constantinople, après avoir présidé les premières réunions du concile et y avait eu des funérailles magnifiques. On voulait humilier Alexandrie, contre laquelle l'intrigue de l'évêque Pierre avait réveillé les vieilles rancunes. Mais on n'en sanctionnait pas moins l'idée byzantine, qui rattachait la préséance religieuse d'un siège à l'importance politique du lieu : au fond, le schisme grec avait trouvé sa formule.

II

Le schisme grec

4. De toutes les malheureuses divisions qui devaient désoler l'Orient, la plus grave, la plus regrettable à tous les égards est bien certainement celle que nous nommons *schisme grec*. Non seulement ce schisme est celui qui a séparé du chef et du centre de l'Église universelle le plus grand nombre de chrétiens et qui a étendu le plus loin ses ravages, en absorbant des peuples venus plus tard à l'Évangile, mais il a sévi dans les régions dont l'antiquité ecclésiastique était la plus vénérable, et il s'y est fortement enraciné, entrant dans la vie et les institutions nationales de ceux qui l'ont accueilli. Au cours des siècles,

(1) Mansi, t. III, col. 560.
(2) Cf. *P. L.*, t. XIII, col. 365.

à travers de nombreuses vicissitudes, il n'a pas eu toujours la même extension ni la même intensité : il importe donc d'abord de le bien définir.

C'est à Constantinople qu'il est né, du principe impliqué dans ce troisième canon disciplinaire que nous venons de citer ; c'est là qu'il a grandi, manifestant sa présence par intermittence, par poussées successives, pendant plusieurs siècles, jusqu'au jour où il a régné en maître ; c'est de là qu'il a rayonné, s'imposant à toutes les églises qui subissaient l'influence de celle de Constantinople. C'est donc, à proprement parler, le schisme de l'église byzantine et de celles qui, à chaque époque, de gré ou de force, demeuraient dans la communion de cette église.

Aux premiers âges de l'empire byzantin, le schisme, quand il sévissait à Constantinople, demeurait plus facilement local, les autres églises ayant assez de vitalité pour s'en défendre, ou ayant assez à faire avec leurs propres divisions. Plus tard, quand les églises de Syrie, de Palestine et d'Égypte, celles qui formaient, depuis le concile de Chalcédoine (451), les *patriarcats melkites*, furent appauvries et presque réduites à néant par les ravages du monophysisme et les conquêtes des Arabes, ce qui restait en elles d'éléments catholiques, ou orthodoxes, ne pouvait guère ne pas suivre les directions de Constantinople. Ce ne fut pourtant pas une loi rigoureuse. Même après Photius, même après Cérulaire, jusqu'au commencement du XVIIIe siècle, il y eut à Antioche, à Jérusalem ou à Alexandrie, des patriarches melkites qui furent en communion avec Rome (1). Bien plus, cette union fut longtemps reconnue en théorie et officiellement déclarée par les souverains musulmans dont dépendaient les patriarches. Après les croisades, au XIVe siècle, sous la domination des sultans mameloucks, les patriarches melkites d'Alexandrie ou d'Antioche ne recevaient pas leur diplôme d'investiture sans un certain nombre de recommandations dont la seconde était ainsi conçue :

(1) Cf. Charon, *L'Église grecque melchite catholique*, dans les *Échos d'Orient*, t. IV, p. 268 sq.

« Sache que, dans l'introduction à ta loi, tu es la voie qui mène au Pape (1). »

Toutefois, malgré cette théorie, malgré ces faits exceptionnels, on peut dire qu'en général les patriarcats melkites, en même temps qu'ils adoptèrent de plus en plus la liturgie byzantine (tout en conservant ou reprenant les langues indigènes), épousèrent aussi les haines de Constantinople contre Rome et adhérèrent au schisme.

En Europe, chez les Bulgares, chez les Roumains, puis chez les Slaves convertis au christianisme par des missionnaires grecs, la liturgie byzantine se répandait aussi; mais, avec elle, le schisme. On peut dire que dans l'ensemble, au xve siècle, les limites du schisme grec se confondaient avec celles de la liturgie byzantine, quelle que fût d'ailleurs la langue employée : grecque, slave, roumaine, syrienne ou arabe. Mais, depuis, l'Église catholique a reconquis un certain nombre de ces chrétiens, les *uniates*, dont nous aurons à reparler en étudiant la situation actuelle des églises d'Orient (§ 25). Tous les chrétiens de rite byzantin qui ne sont pas uniates, c'est-à-dire unis à Rome, se donnent le nom commun d'*orthodoxes*.

Connaissant ainsi le rayonnement du schisme, nous n'aurons plus qu'à en suivre le développement dans son centre, à Constantinople.

I° Période de préparation : formation de l'Église « orthodoxe ».

5. Pendant toute la première moitié du ve siècle, la rivalité d'Alexandrie et de Constantinople continue à produire ses fruits. Les conflits théologiques servent de prétexte aux attaques, parfois même les justifient au regard de la conscience ; l'intervention impériale décide la défaite et la victoire, ou du moins en assure les effets.

Théophile, l'évêque ou, comme on disait alors en Égypte, le *pape* d'Alexandrie, n'avait pu s'opposer à l'élévation de saint Jean Chrysostome sur le siège de la capitale :

(1) Extrait du *Ta'rîf*, manuel de correspondance officielle rédigé par Chihâb-ad-dîn, musulman de Damas, mort en 1348. Cf. P. Lammens, dans la *Revue de l'Orient chrétien*, 1903, n° 1, p. 103-104.

la présence à Constantinople de moines égyptiens condamnés par lui comme origénistes lui fournit une occasion de partir en campagne, et il profita du mécontentement de la cour contre les franchises oratoires de Chrysostome pour le faire condamner, déposer, exiler. Un peu plus tard (431), c'est le neveu et successeur de Théophile, saint Cyrille, qui poursuit dans Nestorius, alors évêque de Constantinople, le fauteur d'une hérésie nouvelle, consistant à voir dans le Christ non seulement deux natures, mais deux personnes distinctes, et faisant d'inquiétantes réserves sur le titre de *mère de Dieu* (θεοτόκος), donné à la vierge Marie. Saint Cyrille, fort de l'approbation et de la délégation du pape Célestin Ier, fait condamner Nestorius à Éphèse ; mais Jean d'Antioche condamne Cyrille à son tour ; l'empereur Théodose II hésite un instant, ratifie d'abord les deux condamnations, enfin se déclare pour Cyrille et envoie Nestorius en exil. Alexandrie triompha encore une fois en 449, mais ce fut la dernière ; le trop fameux Dioscore, successeur de saint Cyrille, s'était déclaré protecteur du moine Eutychès, cet adversaire fanatique de Nestorius qui, non content d'affirmer l'unité de personne dans le Christ, soutenait qu'il n'y avait en lui-même, après l'union, qu'une seule nature. Dans ce prétendu concile qu'on appela le *brigandage d'Éphèse*, Dioscore fit absoudre Eutychès et tellement maltraiter l'évêque de Constantinople, Flavien, que celui-ci mourut trois jours après. C'en était trop : l'empereur Marcien, époux de Pulchérie et successeur de Théodose II, fit réunir un autre concile à Chalcédoine (451) ; le pape saint Léon Ier en fut le véritable président par ses légats et surtout par la célèbre *Lettre dogmatique à Flavien*, à laquelle souscrivirent tous les évêques, sauf les Égyptiens. Dioscore et le monophysisme étaient condamnés.

Mais Constantinople voulut se servir de sa victoire pour affermir ses empiètements. Alexandrie était vaincue, Antioche diminuée par l'érection de Jérusalem en *patriarcat* indépendant (1) (le mot est dès lors usuel) ; un canon

(1) Cf. S. Vailhé, *Formation du patriarcat de Jérusalem*, dans les *Échos d'Orient*, novembre 1910, p. 325.

disciplinaire, le vingt-huitième, vint donc encore renchérir sur le troisième de Constantinople (cf. § 3) et déclarer que le siège de la ville impériale devait avoir les mêmes privilèges que celui de Rome elle-même (1). Rome, bien entendu, désapprouva formellement ce canon.

Dès lors sévit de plus en plus, dans l'Orient grec, ce qu'on a si justement appelé le *mal byzantin* (2), c'est-à-dire l'ingérence tyrannique de l'empereur dans les affaires religieuses, même doctrinales, ou le *césaropapisme* ; et d'autre part, cette jalousie ambitieuse et défiante qui porte sans cesse le patriarche de Constantinople à résister aux influences romaines, pour tâcher de s'élever lui-même au niveau de Rome, et au-dessus de Rome.

L'Encyclique de l'usurpateur Basilisque en 475, son *Anti-encyclique* en 476, l'*Hénotique* de Zénon en 482, l'édit de Justinien condamnant les Trois-Chapitres en 544, l'*Ecthèse* monothélite d'Héraclius en 638, le *Type* de Constant II en 648, le décret de Léon III proscrivant les saintes images en 726, la persécution de l'iconoclaste Constantin V de 761 à 766, celle de Léon V de 814 à 820, voilà les principaux actes par lesquels les empereurs essaient d'établir leur suprématie dogmatique. Et le malheur est que chacun d'eux trouve toujours autour de lui des évêques complaisants, empressés de souscrire à son formulaire théologique. Si par aventure le patriarche de la ville impériale osait résister aux fantaisies du despote, comme le

(1) Voici la partie essentielle de ce canon, appuyé sur un fait historiquement faux, qui serait l'institution de la primauté romaine par une décision des évêques des premiers siècles : « ...Les Pères ont accordé avec raison au siège de l'ancienne Rome ses privilèges, parce que cette ville était la ville impériale. Par le même motif, les cent cinquante évêques (réunis à Constantinople en 381) ont accordé les mêmes privilèges au très saint siège de la nouvelle Rome, pensant avec raison que la ville honorée par la présence de l'empereur et du sénat et jouissant des mêmes privilèges que l'ancienne Rome impériale devait aussi, dans l'ordre ecclésiastique, avoir les mêmes avantages et être la seconde après elle ... » On comprend toutes les conséquences qui découleront de ce faux principe : les patriarches de Constantinople n'auront plus qu'un échelon à gravir pour arriver au premier rang ; c'est ce qu'ils tenteront de faire au VIIe siècle et le concile *in Trullo* codifiera leur prétention.

(2) Cf. A. Lapôtre, *Le pape Jean VIII*, p. 72.

firent saint Germain Ier en face de Léon III, Nicéphore Ier en face de Léon V, d'autres étaient tout prêts à prendre leur place, sur l'appel du maître, et payaient par une docilité sans scrupules la faveur qui les élevait au patriarcat. Mais ces cas même furent exceptionnels et, en règle générale, l'orthodoxie du patriarche se modelait sur celle de l'empereur.

En vain saint Jean Damascène, le défenseur des images, condamne-t-il énergiquement le césaropapisme dans ses trois *Apologies* contre les iconoclastes (726-737) (1). Les évêques de Constantinople sont trop heureux de trouver là un point d'appui pour avancer vers le but qu'ils poursuivent sans cesse. Tout leur sert d'ailleurs à étendre leur domination. L'éclipse momentanée, sous le joug arabe, des patriarcats melkites (2) leur permet de gouverner toute l'Église hellénique : et comme les ve et vie conciles œcuméniques (553 et 681) n'avaient pas porté de canons disciplinaires, le patriarche Paul III profite du concile *in Trullo*, réuni en 691 par l'empereur Justinien II, pour faire affirmer de nouveau, en les aggravant encore, les prétentions du siège byzantin à la suprématie universelle.

6. On ne peut cependant pas dire que l'Orient grec ait déjà cessé de reconnaître la primauté du Pontife romain en matière doctrinale et même disciplinaire. « Il arrive parfois, dit Mgr Duchesne, que l'*ultima ratio* ecclésiastique d'Orient, la décision du concile œcuménique, soulève des protestations et que ces protestations s'adressent à Rome ; Rome intervient, fait prévaloir son jugement, ou tout au moins réserve solennellement le droit contre le triomphe momentané de la force. La sentence rendue contre Chrysostome par le concile du Chêne et l'évêque d'Alexandrie est cassée, sur appel implicite, par le pape Innocent. En dépit de toutes les résistances, même de Théophile et de Cyrille, cette cassation finit par sortir son effet. Si Nestorius tombe du siège de Constantinople,

(1) *P. G.*, t. xciv, col. 1232-1420.

(2) Antioche manque de patriarches, au moins résidentiels, de 609 à 740 ; Jérusalem n'en a aucun entre 638 et 706 ; Alexandrie, entre 651 et 742.

c'est beaucoup moins parce que Cyrille l'a condamné que parce que Rome ne l'a pas soutenu. Dans ce débat compliqué, l'accord que l'on finit par établir ne se produit pas sans l'intervention du pape Xyste III. Le second concile d'Éphèse est cassé par le pape Léon, sur appel précis et aussi sur le rapport de ses légats. C'est Léon qui fait la paix en Orient et qui règle, soit par sa lettre à Flavien, soit par ses légats au concile de Chalcédoine, les termes de l'accord dogmatique... (1). »

Les choses continuent ainsi pendant quatre siècles. C'est à Rome qu'en appellent, et quelquefois même se réfugient les évêques qui sont ou se croient injustement dépossédés : en 482, Jean Talaïa, patriarche orthodoxe d'Alexandrie, que Constantinople ne veut pas reconnaître ; en 681, Macaire, patriarche titulaire d'Antioche, que le sixième concile œcuménique a condamné comme hérétique. C'est à Rome que s'adressent les orthodoxes, quand la foi leur paraît en danger : comme l'avaient fait Athanase contre les Ariens, Cyrille contre Nestorius et Flavien contre Eutychès, on demande le secours du pape contre le monothélisme au VIIe siècle, contre l'iconoclasme au VIIIe et au IXe siècle. Le motif de ces recours, c'est la croyance à l'autorité suprême du pape en matière de foi, croyance exprimée dans les termes les plus significatifs. Sophrone, patriarche de Jérusalem, mort en 638, avait solennellement, avant de mourir, donné à un de ses évêques, Étienne de Dora, la mission de se rendre à Rome : « Allez, lui disait-il, jusqu'au siège apostolique, où sont les fondements de la doctrine orthodoxe, expliquez tout non une fois, non deux fois, mais beaucoup plus souvent, indiquez avec exactitude aux saints personnages qui siègent là-bas les questions agitées en nos parages, ne cessez de les prier et de les supplier que lorsque leur apostolique et divine sagesse aura prononcé la sentence victorieuse et détruit de fond en comble, canoniquement, la nouvelle hérésie (2). » En 643, l'archevêque Sergius de Chypre écrit au pape Théodore Ier : « Pilier de construction divine et de solidité

(1) L. Duchesne, *Histoire ancienne de l'Église*, t. III, p. 669.
(2) Mansi, *conc.*, t. X, col. 896.

inébranlable, stèle où la foi est clairement inscrite, voilà, ô tête sacrée, ce qu'est votre chaire apostolique fondée par le Christ notre Dieu. Oui, vous êtes Pierre... vous êtes le destructeur des hérésies profanes, en votre qualité de prince et de docteur de la foi orthodoxe et immaculée (1). » Lors de la reprise de l'iconoclasme sous l'empereur Léon V, en 817, saint Théodore le Studite écrivait au pape Pascal Ier : « Nous reconnaissons comme successeur évident du Prince des Apôtres l'évêque qui préside à l'Église de Rome... Vous êtes vraiment la source toujours pure dès le principe et toujours limpide de l'orthodoxie. Vous êtes le port tranquille où l'Église entière trouve un abri certain contre toutes les tempêtes de l'hérésie. Vous êtes la citadelle choisie par Dieu pour être le refuge assuré du salut (2). » Le même Théodore, quelques années après, disait à l'empereur Michel II : « Ordonnez que l'on reçoive l'exposition de foi envoyée de l'ancienne Rome, ainsi qu'il a été pratiqué de tout temps par nos pères. Car cette Église, ô empereur imitateur du Christ, est la première de toutes les églises de Dieu : Pierre est son premier évêque, Pierre à qui le Seigneur a dit : Tu es Pierre... (3). »

On ne dira pas qu'il n'y a là que des formules de politesse ; ce ne sont pas seulement des « titres honorifiques » que l'on donne au Pape en ces termes : ce sont des témoignages très nets et très explicites d'une foi vivante en son rôle de pasteur et docteur suprême (4).

(1) Mansi, *Conc.*, t. x, col. 913.
(2) Théod. Stud., dans *P. G.*, t. xcix, col. 1156.
(3) *P. G.*, t. xcix, col. 1332.
(4) Le fameux article sur l'union des églises qui parut, à la fin de 1910, dans le premier numéro de la revue *Roma e l'Oriente* critique l'usage que font les théologiens catholiques des témoignages anciens en faveur de la primauté romaine : « On ne distingue *jamais* bien, y est-il dit (c'est nous qui soulignons *jamais*), et on identifie, sans aucun souci, des textes qui ne sont aucunement dogmatiques avec le dogme même... Chaque Père qui donne un titre honorifique quelconque à un évêque romain est déjà cité comme un témoin du dogme de la papauté. » Et l'alinéa se termine après cette phrase, laissant supposer qu'il n'existe pas de témoignages plus sérieux. L'auteur, dont la bonne foi a été si étrangement surprise, a pourtant bien dû lire les *Églises séparées* de Mgr Duchesne. Il est fâcheux qu'il ait oublié, entre autres choses importantes, les chapitres iv et v de

Mais ceux qui parlent ainsi ne sont-ils pas des amis intéressés du pontife romain, plus ou moins justement révoltés contre leur patriarche et ayant besoin contre lui d'un appui étranger ?

Eh bien ! non, telle n'est pas l'explication de leur démarche; car les autres aussi, et cela est particulièrement instructif, les autres aussi recourent au Pape, même les hérésiarques, même les patriarches byzantins, même les empereurs. Comme autrefois saint Athanase et les ariens, Eutychès le monophysite et le patriarche Flavien avaient écrit tous les deux à Rome en 449 ; Sergius, patriarche et père du monothélisme, n'est pas empêché par cette double qualité d'en référer, en 633, au pape Honorius (1) ; les patriarches saint Taraise (784-806) et saint Nicéphore Ier (806-815), s'ils ont à se reprocher quelques excès d'indulgence pour les scandales de la cour, n'en tiennent pas moins à avoir l'approbation du pape; ils le reconnaissent en tout comme le chef suprême, ne réunissent leurs conciles que sous la présidence de ses légats (2).

Il serait fastidieux d'énumérer tous les efforts des empereurs pour faire sanctionner par les papes leurs ordonnances dogmatiques. Si Justinien voulait, avec tant d'opiniâtreté, que le pape Vigile marchât d'accord avec lui dans l'affaire des *Trois-Chapitres*, si Constant II fut si courroucé de ne pouvoir faire agréer son *Type* par le pape saint Martin Ier, si Léon III l'Isaurien chercha d'abord à faire approuver par le pape Grégoire II ses fureurs

cet ouvrage. Après la prompte et complète rétractation qu'il a faite, nul n'a plus le droit de l'incriminer ; son erreur a fourni à S. S. Pie X l'occasion, par sa lettre du 26 décembre 1910 aux délégués apostoliques en Orient, de déclarer une fois de plus les sentiments qui animent les papes à l'égard des Orientaux et de remettre les choses au point. Mais, malgré la rétractation de l'auteur, les Orientaux se sont emparés de son article ; un tirage à part en a été fait clandestinement à Athènes, en une brochure sans nom d'éditeur, ayant pour titre *Pensées sur la question de l'Union des Églises*. Les phrases que nous venons de citer sont aux pages 32 et 33 de cette brochure.

(1) Mansi, t. XI, col. 529-537.

(2) Pour Taraise, cf. Mansi, t. XII, col. 991, 1051, 1114, ; t. XIII, col. 1, 133, 204, 365, 380. Pour Nicéphore Ier, *P. G.*, t. C, col. 597.

iconoclastes (1) et mit ensuite tant d'acharnement à se venger de la condamnation qui lui fut infligée (2), c'est qu'ils ne pouvaient nier l'importance prépondérante du pontife romain. Ils se révoltaient contre lui, mais ils ne pouvaient oublier ce qu'avait écrit Justinien lui-même, déclarant dans ses lois que le « hiérarque de l'ancienne Rome » est « le chef de tous les saints prêtres de Dieu (3) », appelant Rome « la source du sacerdoce », affirmant enfin qu'il n'y a pas sur ce sujet à ouvrir de discussion : « Que la sublimité du souverain pontificat soit à Rome, il n'est personne qui en doute (4). »

Les conciles œcuméniques ne disaient pas autre chose. Comme au concile de Chalcédoine, on avait reconnu que Pierre parlait par Léon, les évêques du VIe concile, en 681, écrivirent au pape Agathon : « Nous nous en remettons à vous de tout ce qu'il faut faire, à vous qui occupez le premier siège de toute l'Église ... Vos lettres, qui renferment la vraie confession de foi, nous les reconnaissons comme venues de la plus haute autorité apostolique et écrites sous l'inspiration divine (5). » Et dans une adresse à Justinien II : « C'est Pierre, disaient-ils, qui parlait par Agathon (6). »

7. Malgré le césaropapisme, malgré les prétentions byzantines, malgré les nombreux conflits de juridiction avec l'évêque de Rome considéré comme patriarche de l'Occident (7), l'Orient grec n'avait donc pas rejeté, au moins en théorie, la doctrine de la primauté romaine ; dans plusieurs circonstances significatives, de nombreux membres de l'Église grecque, en requérant l'intervention

(1) *Lib. pontif.*, t. I, p. 409.
(2) Par un concile tenu à Rome en 726 (Mansi, t. XII, col. 267-270).
(3) *Cod. Justin.*, I, I, 7.
(4) *Novelles*, IX.
(5) Mansi, t. XI, col. 684.
(6) Mansi, t. XI, col. 665.
(7) Surtout à propos de l'*Illyricum*, région formée par la Dalmatie, l'Épire, la Thessalie, la Grèce, l'île de Crète, et qui, appartenant d'abord au patriarcat romain, finit par être rattachée de force au patriarcat de Constantinople. Cf. L. Duchesne, *L'Illyricum ecclésiastique*, dans *Églises séparées*, p. 229 sq. ; S. Vailhé, *La question de l'Illyricum*, dans les *Échos d'Orient*, janvier 1911, p. 29.

du Pape, conformaient leur conduite à cette doctrine. Nous n'avons pas besoin de dire que les papes, de leur côté, revendiquèrent énergiquement cette primauté : de Jules Ier à Nicolas Ier, ils ne craignirent pas, même sans y être invités, d'intervenir dans les affaires de l'Église grecque. Nous n'avons pas besoin de le démontrer : personne ne le conteste et on le leur a même assez reproché. Ce qui nous intéresse ici, c'est de savoir dans quel esprit ils intervenaient et quel accueil recevait leur intervention.

Que tel ou tel pape ait été mal renseigné sur telle ou telle affaire orientale ou ait édicté certaines mesures maladroites, que quelques agents romains aient pris une attitude hautaine et blessante, que d'autres parfois aient scandalisé des Orientaux, tout cela est possible et personne ne le nie. Mais que les papes aient *habituellement* ignoré l'état des personnes et des choses en Orient, qu'ils n'en aient *jamais* connu les mœurs, les institutions, les goûts ou les répugnances, c'est ce qu'on ne saurait dire sans une suprême injustice (1).

Avant de se prononcer, tous les papes se font soigneusement instruire, écrivent des lettres et demandent des réponses, envoient des légats. Plusieurs d'entre eux ont vécu un certain temps à Constantinople ; quelques-uns, avant d'être élevés au pontificat, y ont même exercé les fonctions d'apocrisiaire, comme Pélage Ier, comme saint Grégoire le Grand ; d'autres sont Grecs ou Orientaux, ou du moins de famille grecque et de langue grecque : c'est, en un même siècle, Théodore Ier (642-649), saint Agathon (678-681), saint Léon II (682-683), Jean V (685-686), Conon (686-687), saint Sergius Ier (687-701), Jean VI (701-705), Jean VII (705-707), Sisinnius (708),

(1) Dans les *Pensées sur la question de l'Union des Églises*, p. 39, on trouve pourtant ces assertions : « Si l'on étudie l'histoire, on voit que l'Occident voulait *toujours* influencer l'Orient sans le connaître; son âme lui était étrangère. Il ne savait *jamais* ce que l'Orient aimait, ce qu'il redoutait et fuyait. Cela se voit surtout dans les lettres des papes de toutes les différentes époques. Certainement, elles furent souvent dictées par une excellente intention, mais Rome ne connaissait *jamais* l'Orient.. » C'est nous qui soulignons les mots *toujours* et *jamais*.

Constantin (708-715), saint Grégoire III (731-741) et saint Zacharie (741-752), c'est-à-dire douze papes sur dix-neuf. De tout temps, et particulièrement pendant les persécutions iconoclastes, les moines grecs abondent à Rome, où il y a toujours des églises grecques, des colonies grecques ; ces Grecs sont connus des papes, leurs usages influent sur les usages romains et sur la liturgie romaine. Peut-on vraiment dire que les papes ignorent le monde grec ?

C'est donc en connaissance de cause qu'ils agissent ordinairement, et jamais par mépris des Orientaux ou par dédain de leurs usages. C'est Byzance qui, lors du concile *in Trullo* et plus tard, critiqua et condamna les usages différents des siens. Rome ne le fit jamais : c'est seulement dans les matières de foi, ou dans les questions de discipline générale intéressant la foi et la constitution divine de l'Église, que les papes interviennent. Sur ce terrain, grâce à la fermeté et à la force de persévérance qu'ils puisent dans la conscience de leur devoir, ils finissent par triompher. Dans la manière de procéder, sans doute, se manifestent les diversités des tempéraments personnels : un Félix III semble plus intransigeant, un Vigile ou un Honorius plus conciliants. Qu'arrive-t-il ? Félix III presse vivement le patriarche Acace, à propos de l'*Hénotique* : Acace cesse de lui répondre, circonvient ses légats oblige le pape à l'excommunier (484) ; le schisme est déclaré. Honorius (625-638) essaie au contraire de ménager le patriarche Sergius et les monothélites : le monothélisme prend une force nouvelle ; les successeurs d'Honorius sont obligés d'anathématiser les successeurs de Sergius ; c'est encore un schisme. Ce schisme aura une fin, comme le précédent ; mais quand les Byzantins, rendus à l'orthodoxie, condamneront leurs patriarches prévaricateurs, ils auront soin d'englober le pape Honorius dans la condamnation et le récompenseront de ses intentions conciliantes en le présentant comme un hérétique.

Une impression d'ensemble se dégage de ces faits complexes, en apparence souvent contradictoires. Si l'Orient grec, après chacune de ces crises, est obligé de reconnaître que la vraie foi est avec le Pape et de souscrire aux formules

romaines, il en reste chaque fois un certain malaise entre les uns et les autres : à Rome on a des raisons de se défier, à Constantinople on a des souvenirs gênants, qui peu à peu tournent en rancune. Le schisme tombe après quelques accès plus ou moins violents ; mais l'organisme byzantin s'en imprègne insensiblement et devient, de plus en plus, un terrain favorable à son établissement définitif.

8. Un mot, nous l'avons déjà vu, avait servi aux patriarches de Constantinople pour gravir le premier degré de leur ascension vers l'autonomie et la suprématie : l'appellation de « nouvelle Rome » donnée à la capitale byzantine. D'un autre terme, celui d' « apostolique», ils essayèrent aussi de se faire un titre d'égalité avec Rome : mais, vraiment, la légende qui attribuait à l'apôtre saint André la fondation de l'église de Byzance ne pouvait être prise au sérieux que par les intéressés. Ils s'attachèrent enfin à un autre mot, qu'ils n'inventèrent pas, mais dont ils surent tirer parti ; et ce troisième mot les aida à atteindre le terme de leur ambition : ils se firent donner officiellement le titre de patriarches « œcuméniques ».

C'est dans un concile tenu en 588 que Jean IV le Jeûneur se fait solennellement décerner ce titre. L'empereur, qui était alors Maurice, ne pouvait demander mieux : le patriarche étant dans la main de l'empereur, tout ce qui réunit les églises sous l'autorité du patriarche permet à l'empereur de les tenir plus sûrement sous sa domination. Les suffragants de Constantinople ne peuvent rien refuser à leur chef. Les patriarches melkites, malgré les avertissements qu'ils reçoivent, n'y voient ou n'y veulent voir aucune malice : il y a si longtemps que l'on donne par politesse ce titre d'« œcuménique » ! Justinien l'avait déjà décerné à l'évêque de Constantinople (1) ; mais on l'avait aussi appliqué aux papes (2) ; pourquoi donc s'en inquiéter ?

Rome vit plus loin qu'eux ; elle comprenait trop pourquoi les patriarches byzantins revendiquaient la propriété exclusive d'un pareil titre. Aussi Pélage II s'empressa-t-il

(1) *Cod.*, I, I, 7, ; 4, 34 ; *Nov.*, III, V, VI, XVI, LV, LVI, LVII.
(2) Mansi, t. VI, col. 1005, 1012, 1021, 1029; t. VIII, col. 895.

de casser cette décision du concile (1). Saint Grégoire le Grand s'y opposa également de toutes ses forces : il écrivit au patriarche, à l'empereur ; il sollicita une protestation des patriarches Anastase Ier d'Antioche et Euloge d'Alexandrie.

Tout fut inutile. Quelques années après seulement, en 607, Boniface III obtint satisfaction de l'empereur Phocas (2). Mais ce succès dura peu ; les patriarches reprirent le fameux titre, les empereurs, les conciles et tout l'Orient continuèrent à le leur donner. La conséquence prévue se réalisa : quand, pendant plusieurs siècles, les Grecs eurent appelé leur patriarche « œcuménique », il leur était difficile de ne pas le regarder comme le premier pontife de l'Église universelle.

Voilà la grave erreur qui s'infiltre peu à peu, au travers de tant de conflits, de schismes et de réconciliations. Au milieu du IXe siècle, il semble que toutes les autres hérésies aient disparu pour lui laisser le champ libre. Car c'est fini maintenant : il n'y aura plus d'empereurs, par conséquent plus de patriarches, ariens, ou nestoriens, ou monophysites, ou monothélites, ou iconoclastes. En attendant l'événement ou le prétexte qui provoquera l'irrémédiable rupture, l'Orient grec se recueille et jouit de l'unité doctrinale enfin assurée. En 842, l'iconoclasme étant bien vaincu, un concile se réunit à Constantinople. On y affirme solennellement l'autorité des sept conciles œcuméniques, qui doivent demeurer la règle de foi; et, pour célébrer l'écrasement de toutes les hérésies, on établit une fête spéciale, fixée au premier dimanche de carême : la *fête de l'orthodoxie*, πανήγυρις τῆς ὀρθοδοξίας. L'Église « orthodoxe » est définitivement constituée.

II° La rupture définitive.

9. Ainsi qu'on a pu le remarquer, la même histoire, ou à peu près, se réédite dans l'église grecque à l'occasion de chaque crise doctrinale. Par le caprice d'un empereur et la complicité de son patriarche, un dogme hérétique

(1) Mansi, t. IX, col. 1213.
(2) *Lib. pontif.*, t. I, p. 316.

est déclaré officiel ; il trouve aussitôt, de gré ou de force, un grand nombre d'adhérents. Puis la conscience chrétienne se réveille et se révolte ; la persécution commence et fait des martyrs ; en même temps, les âmes orthodoxes et catholiques en appellent au Pape ou, à sa voix, se rangent autour de lui. Grâce à cette union, au premier tournant favorable des affaires politiques, la vraie foi triomphe : mais ses plus zélés partisans, ses amis de la première heure, ont disparu en grande partie ; les hérétiques violents sont condamnés ou gravement compromis ; il reste un troisième groupe, celui des habiles, qui, n'ayant accepté l'hérésie qu'avec réserve et réticences, ne sont pas trop compromis, mais n'ont pas tout de même été martyrs, et ne se sont pas trop engagés avec le Pape. Le jour de la pacification, ils sont là pour en recueillir le fruit, mais ils se trouvent très gênés et paraissent très surpris de devoir quelque chose au Pape : ils tiennent à être orthodoxes, beaucoup moins à être catholiques (1).

Photius, après bien d'autres, appartient à cette famille. Il voulut être le chef des orthodoxes, mais il le fut sans le Pape et contre le Pape.

Né en 820, il se trouvait à la cour en 842, quand on institua la fête de l'orthodoxie. En 846, quand mourut le patriarche saint Méthode, il était déjà célèbre par l'étendue de ses connaissances, et devint bientôt l'homme le plus savant de son temps. Il était de plus aimable et séduisant ; il put se vanter que ses amis l'aimaient plus que leurs propres parents (2). Mais surtout il était habile : il savait flatter, et c'est par la flatterie qu'il obtint de l'empereur Basile Ier d'être rappelé de son premier exil ; il savait feindre, et sa modération apparente endormit quelque temps les inquiétudes du pape Jean VIII ; il savait tromper et abusa tout à fait le cardinal Pierre, envoyé par Jean VIII

(1) Ces idées se trouvent développées dans l'introduction d'un ouvrage dont nous ne saurions trop recommander la lecture : *La Russie et l'Église universelle*, par Vladimir Soloviev, Paris, 2e édition, 1906. Cette introduction renferme, sur l'histoire des hérésies grecques et la formation de ce schisme qui n'est que l'*hérésie rentrée*, une vue synthétique des plus remarquables. Voir surtout les pages XXXI-XLVII.

(2) *P. G.*, t. CII, col. 597.

en 879 : il est vrai que le cardinal Pierre ne comprenait pas le grec, lacune regrettable pour un légat en Orient.

Voilà l'homme qui, en 857, se laissa sans scrupule asseoir sur le trône patriarcal, lorsque Bardas, l'oncle du jeune empereur Michel III, en chassa Ignace, successeur de saint Méthode. Photius essaie alors de faire confirmer par le pape Nicolas Ier cette singulière élection (1) ; il trompe d'abord les légats romains ; mais le pape, prévenu par Ignace, mande à Rome Ignace et Photius. Constantinople répond par deux manifestes : le premier est une lettre insultante signée de l'empereur Michel III et dans laquelle on va jusqu'à se moquer du latin employé par le pape Nicolas (2) ; le second est une encyclique de Photius aux évêques d'Orient, où il entasse toutes sortes d'accusations contre l'Église latine, condamnant ses usages et le genre de vie de ses ministres (3). Ce n'est pas encore tout : Photius réunit un concile à Constantinople et excommunie le pape Nicolas.

La même année (867), le macédonien Basile Ier fait périr Michel III l'Ivrogne et prend sa place. D'accord avec le nouveau pape Adrien II, Basile réunit à Constantinople un autre concile, le VIIIe œcuménique, que président les légats du pape (869). Photius est condamné ; Ignace remonte sur le siège patriarcal. Mais Photius réussit à rentrer en grâce et, quand Ignace meurt en 877, c'est Photius qui redevient patriarche. Pour éviter de nouveaux conflits, et sous certaines conditions qui d'ailleurs ne furent pas remplies, Jean VIII, successeur d'Adrien II, veut bien reconnaître Photius : celui-ci en profite pour réunir, en 879, un nouveau concile qui, aussi docile que celui de 867, annula les décrets du concile œcuménique et renouvela les condamnations antérieures faites par Photius. Jean VIII est obligé de condamner de nouveau Photius. Mais Photius, protégé par l'empereur Basile, se maintient jusqu'à l'avènement de Léon VI (886). Léon VI le renferme dans un couvent, où il meurt en 891.

(1) *Photii Epist.*, I (*P. G.*, t. CII, col. 586).

(2) Nous connaissons cette lettre par la magistrale réponse qu'y fit le pape Nicolas, (*P. L.*, t. CXIX, col. 926 sq.).

(3) *P. G.*, t. CII, col. 721-741.

A l'avènement de Léon VI, l'union avec Rome reparaît extérieurement ; mais elle n'est plus dans les esprits.

C'est que l'ambition de Photius est seulement l'occasion déterminante d'un éclat qui devait se produire. A Byzance, les esprits se tournaient de plus en plus contre Rome. Aux causes générales de mécontentement ou de défiance signalées plus haut, s'ajoutaient alors des causes nouvelles. On méprisait toujours un peu Rome comme tout ce qui n'était pas grec ; on la méprisait davantage depuis qu'elle ne faisait plus partie de l'empire byzantin ; on s'en défia plus encore quand elle fut sous le protectorat des Francs ; on fut tout à fait irrité quand le pape Léon III eut reconstitué l'empire d'Occident. En 869, par exemple, Basile ne pouvait pardonner à Adrien II d'avoir, dans une de ses lettres, donné à Louis II le titre d'empereur.

A l'époque de Photius, la question bulgare fournit un autre grief. Sur la demande, peut-être intéressée, du roi Boris, le pape envoya en Bulgarie des missionnaires latins, voulant rattacher ce pays au patriarcat de Rome. Les patriarches de Constantinople, y compris Ignace, tenaient à garder la Bulgarie dans leur ressort ; ils ne cédèrent jamais sur ce point, et la querelle alla en s'envenimant jusqu'à la mort d'Ignace. Le légat Formose, qui avait été mis par Nicolas Ier à la tête de la mission latine, manquait certainement de souplesse.

Voilà les vraies causes de division. Photius, pour justifier sa rupture, invoque de nombreux prétextes ; mais les reproches qu'il fait aux Occidentaux ne portent presque tous que sur des usages disciplinaires ou liturgiques. Il est inutile de les discuter. Ce qui est évident, c'est que les usages de Rome étaient au moins aussi respectables que ceux de Constantinople ; et puisque Rome permettait aux Grecs de conserver les leurs, pourquoi les Grecs n'avaient-ils pas la même tolérance à l'égard de Rome ?

L'addition du *Filioque* dans le symbole chanté à la messe paraît constituer un reproche plus grave ; il n'était pas nouveau, mais Photius s'en empara pour lui donner une plus grande importance. Cette addition, Rome l'avait d'abord laissé introduire en Espagne au ve siècle, plus

tard chez les Francs, ensuite en Allemagne, mais ne l'avait pas encore admise elle-même. C'est Benoît VIII seulement qui devait, vers 1020, faire chanter le symbole à Rome avec les mots *Filioque*. Et puis, au fond, n'était-ce pas surtout querelle de mots ? Les Grecs disaient que le Saint-Esprit procède du Père par le Fils, διὰ τοῦ Υἱοῦ ; les Latins, en disant qu'il procède du Père et du Fils, altéraient-ils davantage le sens du symbole, qui ne nomme pas le Fils dans cette formule, mais ne l'exclut pas ? Photius fit tout ce qui dépendait de lui pour en faire une erreur doctrinale (1).

En regard des subtilités de Photius, est-il vrai de dire que Nicolas Ier « avec son esprit hautain, sa fierté, sa tendance à vouloir maîtriser complètement l'Église de Constantinople et en faire une partie de celle de Rome est presque aussi responsable de la division que Photius (2)» ? C'est à ses lettres qu'on renvoie pour appuyer ce jugement. La plus significative certainement est celle (3) qu'il écrivit à Michel III en réponse à sa lettre d'insultes. Certes, la lettre du pape est digne, est ferme, est catégorique ; mais dans celle-là aussi bien que dans toute autre, il est difficile de voir en quoi Nicolas Ier dépassait ses droits ou manquait de charité ; en tout cas, s'il veut, comme pape, maintenir l'Église de Constantinople dans l'unité catholique, il ne prétend nullement la régenter comme patriarche, ni la plier aux usages de l'Église latine. C'est une distinction qu'on ne doit pas oublier : le pape a le devoir de maintenir l'unité de la hiérarchie, et c'est ce qu'a voulu faire Nicolas Ier ; le patriarche, comme tel, doit respecter les usages des autres églises : dans la querelle entre Nicolas et Photius, quel est celui qui manquait à ce devoir ?

10. Photius disparut, mais le schisme subsista dans la réalité, sinon officiellement. D'un côté, chez les évêques

(1) Voir sur cette question, L. Duchesne, *Églises séparées*, p. 75-87 ; J. van der Mœren, *Dissertatio theologica de processione Spiritus sancti*; Hergenröther, *Photius*, t. I, p. 684-711.

(2) *Pensées sur la question de l'union des Églises*, p. 29.

(3) C'est la lettre LXXXVI (*P. L.*, t. CXIX, col. 926 sq.).

grecs, le souvenir du concile de 869 était celui d'une humiliation qui entretenait leurs rancunes; et le manifeste de Photius demeurait avec toutes ses accusations, rappelé et réédité de temps à autre par les patriarches. Du côté de Rome, on ne voyait, en ce pauvre xe siècle, rien de bien édifiant. Les pontifes qui se succèdent sur le siège de saint Pierre avec la rapidité que l'on sait n'ont guère le temps de s'occuper des affaires de Constantinople ; ou, quand ils s'en occupent, ce n'est pas toujours avec bonheur ; témoin Jean XI, ce fils de Marozie, qui envoie des légats pour imposer de force aux Byzantins un patriarche de treize ans, Théophylacte, fils de l'usurpateur Romain Lécapène (1). En 1025, le pape Jean XIX refuse encore d'accorder au patriarche Eustathe le titre d'œcuménique, et ce refus achève d'aigrir les esprits. Quand Michel Cérulaire monte en 1043 sur le trône patriarcal, les relations sont des moins cordiales. Toutes les accusations contre les Latins sont de nouveau répétées, dans une lettre signée du patriarche Michel et de Léon d'Achrida, archevêque des Bulgares (2), et dans un violent réquisitoire du moine Nicétas (3) qui, comprenant mal la loi du célibat ecclésiastique, prétend que les Romains ont l'abominable coutume de ne pas ordonner les hommes mariés afin d'obliger les prêtres à contracter mariage *après* leur ordination. Michel va plus loin encore : en 1053, il fait fermer les églises latines de Constantinople, expulse les moines latins qui refusent d'adopter le rite grec, et tout cela avec la plus violente brutalité : on va jusqu'à fouler aux pieds les hosties consacrées, sous prétexte qu'étant de pain azyme, elles ne sont pas consacrées validement. Le pape Léon IX proteste comme de raison (4) ; l'empereur Constantin IX Monomaque écrit lui-même au pape et fait écrire par Cérulaire une lettre de réconciliation, exprimant le souhait « qu'après de funestes et trop longues discordes la fille soit heureusement réconciliée avec la mère. »

Léon IX envoie une réponse reconnaissante pour l'empe-

(1) Jaffé, n. 3587, etc.
(2) *P. L.*, t. CXLIII, col. 929-932.
(3) *Ibid.*, col. 973-983.
(4) Jaffé, n. 4302.

reur, et pour le patriarche une lettre énergique, mais pleine de tendresse et d'appels à une filiale et chrétienne soumission (1); il fait porter ces lettres par deux légats. Michel Cérulaire refuse de recevoir les légats et jette l'interdit sur les églises où ils disent leur messe. Les légats sont obligés d'agir : le 10 juillet 1054, ils déposent sur l'autel majeur de Sainte-Sophie, au nom du pape, une sentence d'excommunication contre le patriarche obstiné. Les derniers liens étaient rompus et ne devaient pas se renouer. C'était grave, mais le pape n'avait pu agir autrement. « Contre sa volonté, dit un historien protestant (2), Léon IX est forcé d'exécuter le jugement que les siècles qui précèdent ont prononcé. »

Quant à dire que les lettres de Léon IX sont « remplies d'invectives, faites pour exaspérer les esprits (3) », c'est la plus étrange calomnie que l'on puisse élever contre ce pape. Elle vaut les accusations d'intolérance lancées contre Rome, qui pourtant respectait leurs usages, par ceux qui condamnaient si sévèrement les usages romains.

11. Un demi-siècle après l'excommunication de Michel Cérulaire, l'ère des croisades était commencée. Nous n'avons à faire ici ni le procès ni l'apologie des croisades. Tout le monde sait que ce mouvement, à l'origine, répondit à un élan de foi dans l'âme des peuples chrétiens ; que les papes, qui l'avaient inspiré, continuèrent à l'entretenir dans une intention par-dessus tout religieuse et morale, c'est-à-dire pour arracher au joug des musulmans le Saint-Sépulcre et les fidèles de Terre-Sainte, en même temps que pour grouper dans une entreprise honorable et utile ces ardeurs guerrières que les princes chrétiens tournaient trop souvent les uns contre les autres ; mais il n'est pas moins évident que ce mouvement dévia plus d'une fois, que l'ambition des chefs occidentaux y suscita les plus désastreuses rivalités, que beaucoup d'entre eux, chez qui la cupidité remplaça le zèle, eurent à cœur de se

(1) Jaffé, 4332, 4333.

(2) G. Krüger, *Das Papsttum, seine Idee und ihre Träger*, p. 41. Cette phrase est citée par Mgr Batiffol, dans un article intitulé *La Papauté vue d'Allemagne* (*Le Correspondant* du 25 juin 1910, p. 1054).

(3) *Pensées sur la question de l'union des Églises*, p. 29.

tailler des fiefs au détriment des possesseurs indigènes bien plus que de délivrer le tombeau du Christ. La politique des empereurs d'Allemagne, d'un Barberousse, d'un Henri VI, d'un Frédéric II, fut loin de concorder avec la pensée qui, d'Urbain II à Grégoire X, anima tous les papes.

Tout cela n'était pas fait pour augmenter la confiance des Grecs à l'égard des Occidentaux, ni pour diminuer leurs griefs. D'autre part, les Latins avaient fort à se plaindre de certains procédés orientaux. Au IXe siècle, au Xe encore, les chrétiens de Syrie et les pèlerins de Terre-Sainte avaient rencontré assez de tolérance chez les Sarrasins maîtres du pays. « Ils sont justes, disait d'eux, en 869, le patriarche de Jérusalem, et ne nous font tort ni violence en aucune manière (1). » Par contre, à partir du schisme de Cérulaire, les pèlerins catholiques ont constamment à se plaindre des exactions ou mauvais traitements dont ils sont victimes dans l'empire byzantin : le pape Victor II est obligé d'écrire à l'impératrice Théodora, en 1055 ou 1056, pour lui dénoncer ces tracasseries (2). Au siècle suivant, après la mort de l'empereur Manuel Comnène, qui voulait se rapprocher de Rome, il y eut à Constantinople un massacre de Latins (1182). En 1189, le patriarche promettait des indulgences à quiconque tuerait ces « chiens » de Latins.

Malgré ces animosités croissantes, les papes s'efforcent d'empêcher la lutte à main armée entre les princes occidentaux et l'empire byzantin. Célestin III, en 1196, se met en rapport avec Alexis III pour empêcher la marche de l'empereur Henri VI contre Constantinople. Quand Philippe de Souabe et son cousin Boniface de Montferrat ont repris le projet d'Henri VI, le pape Innocent III dévoile ce plan à Alexis, par une lettre du 16 novembre 1202 (3). Si, à ce même moment, les Vénitiens font dévier vers Zara, ville chrétienne, les forces réunies pour la quatrième croisade, Innocent III les excommunie ; et c'est

(1) Lettre de Théodose, patriarche de Jérusalem, à Ignace, patriarche de Constantinople (Mansi, t. XVI, col. 25).

(2) *P. L.*, t. CXLIX, col. 961-962.

(3) *Innoc. Epist.*, V, 122 (*P. L.*, t. CCXIV, col. 1123-1125).

malgré cette excommunication que les croisés s'emparent de Constantinople.

Sans doute, en présence du fait accompli, le pape cherche à tirer de la nouvelle organisation de l'empire byzantin le meilleur parti pour la pacification de l'Église, et Dieu sait si la tâche est peu aisée (1). Il félicite les croisés qui n'ont été que les instruments de la Providence (2). Plus tard, écrivant à Théodore Lascaris, l'empereur grec réfugié à Nicée, il plaide les circonstances atténuantes pour ces Latins qui lui ont désobéi (3). Mais c'est lui aussi qui flétrit, plus énergiquement que personne, les pillages commis par les croisés et la spoliation sacrilège de l'Église byzantine (4).

Malheureusement, le bien attendu ne se produisit pas et l'impression mauvaise subsista. Le patriarche et les évêques grecs, qui s'étaient pour la plupart enfuis devant l'armée franque, furent remplacés par des prélats latins. Traité en pays conquis, le territoire du nouvel empire se vit, de fait, et malgré les indications contraires d'Innocent III (5), complètement latinisé ; le clergé grec, les moines surtout, ne reconnurent comme légitime que le « patriarche de Nicée », Michel IV Autoreianos, qui avait succédé à Jean X Kamateros et résidait auprès de Théodore Lascaris. Une situation aussi tendue ne pouvait guère contribuer à rétablir l'union d'une manière durable

(1) Thomas Morosini lui-même, le patriarche latin, était sur le point de se faire excommunier quand heureusement il mourut en 1211. Il n'eut un successeur que quatre ans plus tard.

(2) Potthast, n. 2321 (*P. L.*, t. ccxv, col. 454).

(3) Lettre du 17 mars 1208. Potthast, n. 3337 (*P. L.*, t. ccxv, col. 1372).

(4) Lettres écrites en 1205 au doge de Venise (Potthast, n. 2406. *P. L.*, t. ccxv, col. 522) ; au fils du doge (Potthast, n. 2407); à l'empereur Baudouin (Potthast, n. 2408; *P. L.*, t. ccxv, col. 521); au légat, cardinal Pierre Capuano (Potthast, n. 2564 ; *P. L.*, t. ccxv, col. 699); au marquis de Montferrat (Potthast, n. 2573; *P. L.*, t. ccxv, col. 710). Ce ne fut donc pas « sur l'ordre du pape Innocent III lui-même » que se fit cette spoliation, comme on le dit dans les *Pensées sur la question de l'union des Églises*, p. 30.

(5) Cf. § 25. Ces instructions furent à peu près suivies par le légat Benoît de Sainte-Suzanne, mais nullement par son successeur, le violent cardinal Pélage d'Albano.

Quand, en 1261, disparut l'empire latin de Constantinople les choses se retrouvèrent comme auparavant, avec, en plus, un triste souvenir de spoliations et de massacres et un implacable ressentiment.

12. A deux reprises cependant, on put croire que de ces intérêts politiques, source ordinaire de tant de maux, allait enfin sortir le bien désiré par les vrais chrétiens. Pendant que les papes conservaient et s'efforçaient de répandre l'idée de la croisade religieuse contre l'Islam, les princes persistaient à ne chercher en Orient que la satisfaction de leur ambition et de leur désir de conquêtes. C'est Charles d'Anjou, roi de Sicile, qui vers 1272 représentait cette politique tout humaine et menaçait les États byzantins. L'empereur grec rétabli à Constantinople, Michel VIII Paléologue, comprit qu'il devait se ménager quelques alliés en Occident. Animé aussi d'un sincère désir de l'union, comme il le prouva dans la suite, il fit bon accueil aux quatre Frères-mineurs que lui envoya le pape Grégoire X pour négocier cette délicate affaire. Il consentit à signer la profession de foi que lui avait proposée Clément IV dès 1267 ; un grand nombre d'évêques grecs formulèrent une déclaration analogue (1). Les ambassadeurs de l'empereur assistèrent au second concile de Lyon, XIVe œcuménique, et là, le 6 juillet 1274, l'union fut solennellement proclamée.

Cette union, malheureusement, ne fut pas de longue durée, sans qu'il y eût peut-être de la faute de Paléologue. Les papes Innocent V, Adrien V et Jean XXI, qui régnèrent peu de temps, paraissent avoir subi l'influence de Charles d'Anjou, toujours hostile aux Byzantins. Des mécontentements se manifestèrent à Constantinople. Le pape Nicolas III demanda ensuite que l'on insérât le *Filioque* dans le symbole grec (2), bien que le concile ne l'eût pas exigé ; Michel VIII ne put ou ne voulut y contraindre son clergé, et le successeur de Nicolas III, Martin IV, excommunia le malheureux empereur, qui

(1) Mansi, t. XXIV, col. 70 sq.

(2) Cf. Potthast, 21,473 ; Martène, *Ampl. coll.*, t. VII, col. 267 ; *Reg. de Nicolas III*, p. 127, n. 376 ; cette lettre de Nicolas III, adressée à ses légats est d'octobre 1278.

mourut deux ans après (11 décembre 1282). Andronic II, son fils, était âprement schismatique : le patriarche Jean Veccos, qui avait souscrit au concile de Lyon, dut se retirer, et l'union fut encore rompue.

Aux siècles suivants, un péril nouveau menaçait l'État byzantin : les Turcs Ottomans avaient fait leur apparition en Asie-Mineure et même en Europe ; morceau par morceau, ils dépeçaient l'Empire. Devant l'imminence du danger, les empereurs songent de nouveau à s'assurer, par le retour à l'unité chrétienne, l'appui des Occidentaux. L'Occident était alors, par malheur, étrangement troublé : la guerre de cent ans, le grand schisme, les Hussites, les conciles de Constance et de Bâle l'occupaient plus que les affaires des Grecs. Après quelques négociations sans résultat entre Manuel II et Martin V, c'est seulement sous le pape Eugène IV et l'empereur Jean VIII Paléologue qu'une entente sérieuse put être conclue. L'empereur vint lui-même au concile que présida le pape, et qui fut le concile de Florence, XVIe œcuménique. L'empereur avait avec lui Joseph, patriarche de Constantinople, les représentants des patriarches melkites, et plusieurs métropolitains : Bessarion de Nicée, Marcos Eugenikos d'Éphèse, Isidore de Kiev sont les plus connus. Après de longues discussions théologiques, qui durèrent plus d'une année, on finit par s'accorder. Sauf Marc d'Éphèse, tous les Grecs présents signèrent l'acte d'union lu solennellement, en latin et en grec, devant le pape célébrant la messe, le 6 juillet 1439. Les autres Églises orientales, à l'exemple des Grecs, ne tardèrent pas à adhérer, par leurs représentants, à l'union de Florence : il semblait que les schismes étaient à jamais éteints.

Hélas ! le peuple byzantin, excité par ses moines, fit un mauvais accueil aux Pères du concile et ne ratifia pas leurs engagements. Marc d'Éphèse fut salué comme un héros ; les deux successeurs consécutifs du patriarche Joseph, Métrophane et Grégoire Mélissène, se virent anathématisés par des conciliabules schismatiques. C'est seulement le 12 décembre 1452 que le successeur de Jean VIII, l'empereur Constantin XII, put faire à Constantinople la proclamation officielle de l'union, en présence

d'Isidore de Kiev, devenu cardinal et légat du Pape. Même alors, les fanatiques s'obstinaient plus que jamais dans le schisme : le moine Georges Scolarios avait remplacé Marc d'Éphèse à la tête de ces irréductibles et l'on disait tout haut, autour de lui, qu'il valait mieux voir le turban à Constantinople que la tiare pontificale (1).

Cinq mois après, le 29 mai 1453, le sultan Mahomet II forçait les murailles de Constantinople, que défendait bravement une trop petite armée. Constantin XII mourait en héros, dans la communion de l'Église universelle ; et le moine Scolarios devenait sous le nom de Gennadios, par la grâce du chef de l'islam, patriarche de l'Église asservie.

13. N'était-elle pas asservie depuis bien longtemps, cette pauvre Église grecque ? Le joug musulman n'était-il pas pour elle la punition de cette servitude volontaire par laquelle, dans ses luttes pour la préséance et la suprématie, elle avait si souvent payé la complicité du pouvoir civil ?

Sa situation, à prendre les choses par l'extérieur, devenait en effet bien différente. Du rang privilégié d'Église nationale et officielle, elle descendait à celui d'une organisation religieuse, tolérée sans doute, mais rigoureusement surveillée par le nouveau pouvoir : elle ne représentait plus que le peuple vaincu. Avec ses honneurs et ses privilèges, elle perdait en même temps ce qui lui assurait un si grand prestige dans la nation, son rôle de dépositaire et de dispensatrice de l'autorité divine que l'on vénérait dans le souverain. Si le *Basileus* intervenait si facilement dans les matières religieuses, c'est qu'il était marqué lui-même d'un caractère sacré : l'Église seule pouvait lui donner ce caractère. C'est elle qui le consacrait, c'est elle qui le bénissait dans chaque circonstance importante. Il ne pouvait, sans l'intervention du patriarche, prendre la couronne ou la chlamyde du sacre, cette chlamyde que, disait-on, un ange avait apportée à Constantin. On racontait que Léon IV, s'étant un jour permis de poser lui-même sur sa tête le diadème sacré, avait été puni de son

(1) Ducas, 37 (*P. G.*, t. CLVII, col. 1072).

sacrilège par un horrible anthrax qui lui était venu au front et l'avait fait périr en quelques jours (1). C'est fini maintenant : les sultans n'ont rien à recevoir de l'Église.

Elle ne fut pas la dernière pourtant à s'accommoder du nouveau régime. Malgré la disparition de ce qui justifiait son union intime avec le pouvoir civil, elle s'appuya sur le sultan comme elle s'était appuyée sur le Basileus. Les sultans purent lui donner ses patriarches et les déposer ; elle se laissa faire, pourvu qu'en échange les sultans l'aidassent à conserver sa domination, à l'étendre même sur ceux qui ne la reconnaissaient pas. Comme elle représentait la nation grecque, elle devint plus nationaliste encore que par le passé. Confondant la cause de l'hellénisme et de la langue grecque avec celle de la religion, elle s'appliqua à supprimer non pas les dissidences doctrinales, mais toutes les manifestations non grecques de l'orthodoxie. Elle fit contre les sujets du sultan ce qu'elle avait, si longtemps et si injustement, reproché à Rome de vouloir faire à l'égard des chrétiens orientaux : elle voulut les plier tous à sa langue, à ses rites, à ses usages. Il ne tint pas à elle qu'il n'y eût plus ni église bulgare, ni église serbe, ni église roumaine; les Bulgares surtout savent à quoi s'en tenir à ce sujet. Elle n'accepte pas encore de bon gré que les patriarches « orthodoxes » d'Antioche, de Jérusalem ou d'Alexandrie ne soient pas de langue grecque. A plus forte raison, n'a t-elle rien laissé tomber de sa haine contre les catholiques.

Nous verrons plus loin ce que sont devenus les orthodoxes en dehors de l'Empire ottoman. Mais l'attitude de l'Église byzantine dans l'intérieur de l'empire montre bien qu'au fond, après comme avant la conquête musulmane, les préoccupations nationalistes ont toujours eu chez elle la première place. Sous les empereurs chrétiens, elle avait cherché à assurer son autonomie et ses privilèges plus qu'à étendre le règne de Jésus-Christ ; elle s'étudiait à profiter pour elle-même de l'organisation impériale

(1) Théophane, *Chronographia*, a. 6292 (*P. G.*, t. CVIII, col. 916); Constantin Porphyrogénète, *De administrando imperio*, XIII (*P. G.*, t. CXIII, col. 181). — Cf. Lapôtre, *Le pape Jean VIII*, p. 82.

plutôt qu'à faire triompher dans l'empire la justice chrétienne ; en un mot, elle s'était faite complice d'un césarisme tout païen : elle a été condamnée à continuer. Aussi, pour sévère qu'il soit, ne peut-on trouver injuste ce jugement porté par un fils même de l'Église orthodoxe, par le Russe Soleviev : « Cette contradiction profonde entre l'orthodoxie professée et l'hérésie pratiquée, écrit-il, était un principe de mort pour l'empire byzantin. C'est là la vraie cause de sa ruine. Il était juste qu'il périt et il était encore juste qu'il périt par l'islam. L'islam, c'est le byzantinisme conséquent et sincère, délivré de toute contradiction intérieure... Les Byzantins ont cru qu'il suffisait, pour être vraiment chrétien, de garder les dogmes et les rites sacrés de l'orthodoxie sans se soucier de christianiser la vie morale et politique : ils ont cru licite et louable de renfermer le christianisme dans le temple et d'abandonner la place publique aux principes païens. Ils n'ont pas eu à se plaindre de leur destinée. Ils ont eu ce qu'il voulaient : le dogme et le rite leur sont restés, et ce n'est que la puissance sociale et politique qui est tombée dans les mains des musulmans, ces héritiers légitimes du paganisme (1). »

III

Autres schismes orientaux

14. Moins importants que le schisme grec par le nombre de leurs adhérents et l'étendue des territoires qu'ils ont envahis, les autres schismes d'Orient doivent néanmoins arrêter quelque peu notre attention. Ils servent à mieux comprendre le schisme grec, parce qu'ils en dérivent, malgré les apparences ; c'est contre l'Église byzantine, en effet, que ces schismes ont été constitués, mais ils n'ont été qu'une application logique des principes sur lesquels s'appuyait l'Église byzantine ; ils ont atteint de bonne heure leur état définitif, bien avant l'époque de Cérulaire et même de Photius, mais cette évolution plus

(1) Vladimir Soloviev, *La Russie et l'Église universelle*, p. XL

rapide tient aux circonstances extérieures, soit politiques, soit géographiques, luttes contre Byzance d'une part et, de l'autre, éloignement plus grand des chrétientés occidentales.

L'Église grecque, nous l'avons vu, avait commencé par donner l'exemple du nationalisme religieux. Elle regardait comme une atteinte à l'indépendance nationale l'existence d'une source de juridiction, d'un centre d'autorité situé en dehors de son territoire ; et si cette théorie n'osa pas, dès les premiers siècles, se déclarer nettement et brutalement, il n'en est pas moins vrai qu'elle était au fond des cœurs et que la pratique s'en inspirait. C'est sous l'influence de cette idée que les Byzantins revendiquèrent d'abord pour Constantinople le premier rang après Rome, et un peu plus tard l'égalité de droits entre la vieille et la nouvelle Rome ; là où est la capitale politique, pensaient-ils et disaient-ils, là doit être la suprême autorité religieuse. Les Arméniens, les Persans avaient bien le droit de penser la même chose ; leurs souverains, chrétiens ou non, avaient intérêt à la réalisation de cette théorie. Aussi ne tardèrent-ils pas à l'appliquer à leurs États et à donner à leurs sujets chrétiens un chef indépendant de tout autre patriarche.

Le mépris des Grecs pour tout ce qui n'était pas grec était un autre exemple qui ne fut pas perdu. Pourquoi les Syriens d'Antioche ou d'Édesse, pourquoi les Coptes d'Égypte auraient-ils eu plus de plaisir à recevoir les directions de Constantinople et du patriarche impérial que les Byzantins n'en éprouvaient à reconnaître la suprématie de l'Église romaine ? Aussi profitèrent-ils de la première occasion pour se séparer des représentants de l'Église officielle, des « melkites », c'est-à-dire des *impériaux*, comme ils les appelèrent.

Il ne fallut donc que trouver cette occasion : les discussions théologiques la fournirent. On a assez répété combien ces conflits de doctrine portaient sur des subtilités, souvent même sur de simples nuances d'expressions. Ceux qu'on appela *monophysites*, mais qui repoussèrent toujours ce nom, prétendaient avoir les idées de saint Cyrille, non celles d'Eutychès ; les opinions de saint Cyrille étaient orthodoxes, bien que certaines de ses

formules aient pu être mal interprétées et aient eu besoin d'explication. Il aurait donc été possible de s'expliquer et de s'arranger. Mais on ne tenait pas à s'arranger, parce qu'il y avait avant tout le désir de se séparer : le « monophysisme » servit de prétexte aux Syriens et aux Coptes pour justifier leur séparation.

Telles sont les causes, tel est le procédé général des schismes orientaux. Il nous suffira d'indiquer rapidement les circonstances particulières qui donnèrent naissance aux principales de ces Églises séparées.

15. Le royaume d'Arménie fut le premier État qui devint officiellement chrétien, par la conversion du roi Tiridate (vers 295). Saint Grégoire l'Illuminateur, l'artisan de cette conversion, était Arménien d'origine, mais avait été élevé et fut sacré à Césarée de Cappadoce ; pendant près d'un siècle, c'est à Césarée que le *catholicos*, c'est-à-dire l'évêque général du royaume, recevait sa consécration. Les guerres entre la Perse et l'empire romain eurent un contre-coup fatal sur les destinées de l'Arménie. Vers 390, l'Arménie fut partagée en deux royaumes vassaux, l'un des Perses, l'autre des Romains. Mais le catholicos résidait dès lors à Etchmiadzin, qui se trouvait dans la partie persane ; il cessa donc d'avoir tout rapport avec Césarée et les Églises grecques de l'empire byzantin. Les Arméniens de l'empire lui demeurèrent fidèles, par sentiment nationaliste (1); et ainsi, sans même un prétexte religieux, l'Église d'Arménie se sépara d'abord, en fait, du reste de la chrétienté.

Dans les luttes qui suivirent le concile de Chalcédoine, les Arméniens furent attirés vers le parti qui se prévalait de saint Cyrille ; c'était surtout pour eux un moyen de protester contre leur persécuteur, l'État persan, qui, par opposition aux Romains, favorisait chez les chrétiens de Perse la fondation d'une église nestorienne. Au VIe siècle (2)

(1) Si bien que, pour les Grecs établis dans l'Arménie romaine, il fallut ériger des évêchés grecs, tels que celui de Théodosiopolis. Cf. Duchesne, *Églises séparées*, p. 28.

(2) Peut-être même dès la fin du Ve siècle, sous le catholicat de Babken ou Pabguen Ier. Cf. Duchesne, *Histoire ancienne de l'Église*, t. III, p. 566 ; F. van den Steen de Jehay, *De la situation légale des sujets ottomans non musulmans*, p. 58.

sous le catholicos Nersès II Aschdaraguetsi, un concile tenu à Tovin rejeta formellement les décrets du concile de Chalcédoine, et les Arméniens adhérèrent au schisme de Jacques Baradaï (cf. § 17).

Par suite des vicissitudes politiques et particulièrement, à partir du xe siècle, pour échapper aux envahisseurs, Turcs ou Tartares, les catholicos durent souvent changer de résidence. Une colonie importante d'Arméniens, émigrés en Cilicie, fit bon accueil aux Croisés et, sous la dynastie de Lusignan, le royaume de *Petite-Arménie* rentra dans l'unité catholique.

L'union ne survécut pas à la domination des Lusignan. Celle qui fut proclamée à Florence (cf. § 12) n'eut pas plus de suite. Il faudra attendre jusqu'au XVIIIe siècle pour avoir une petite communauté arménienne définitivement catholique (cf. § 25). Entre temps, divers schismes se produisirent au sein même de l'Église arménienne ; la réconciliation se fit, moyennant quelques compromis, et on y reconnaît aujourd'hui, outre le catholicos suprême résidant à Etchmiadzin (en Arménie russe), le catholicos de Cilicie, résidant à Sis, le catholicos des Ardzrounis, résidant à Aghtamar, un patriarche à Jérusalem et un patriarche à Constantinople.

16. Dans la Perse proprement dite, il y avait encore peu de chrétiens au ve siècle. Mais les populations araméennes qui occupaient les vallées de l'Euphrate et du Tigre, qu'elles appartinssent politiquement à l'empire romain ou à celui des Sassanides, étaient, en très grande partie, devenues chrétiennes. D'Édesse, qui était à l'intérieur de l'empire romain, l'Évangile avait rayonné sur l'Assyrie, la Chaldée, la Susiane ; une grande Église s'était constituée, de langue syro-chaldéenne, et avait été divisée, comme celle de l'empire, en provinces ecclésiastiques, groupées autour des métropoles. Le siège principal était celui de la ville royale, Séleucie-Ctésiphon, dont le titulaire, appelé *catholicos*, était consacré par le patriarche d'Antioche.

Après une violente persécution sous le roi Sapor II, au milieu du IVe siècle, et une autre plus courte, mais non moins terrible, sous Bahrâm V, de 420 à 422, l'Église

chrétienne de Perse fit de nombreuses conquêtes et fonda jusque dans l'Inde et la Chine des missions destinées à un assez long avenir. Malheureusement, à mesure qu'elle consolidait sa situation locale, l'Église persane s'organisait indépendamment de l'Église gréco-romaine. Jalouse de son autonomie, elle se séparait de fait, en attendant l'occasion d'une rupture officielle.

C'est sous le nom de *nestorianisme* que se présenta cette occasion. Dans la célèbre école d'Édesse, où venait s'instruire l'élite du clergé persan, on tenait en grande vénération non pas précisément le nestorianisme condamné à Éphèse, mais la mémoire de certains amis de Nestorius, de son maître Théodore de Mopsueste, de Théodoret de Cyr, d'Ibas, qui fut évêque d'Édesse. Au moment où Zénon s'empara du trône byzantin, cette école de théologie avait pour maître Thomas Barsumas, et un certain Cyrus était évêque de la ville. Quand parut l'*Hénotique* (482), l'école protesta et devint un foyer d'opposition : sur le désir de l'empereur, l'évêque Cyrus fit détruire l'école et disperser les maîtres (489). Naturellement, ceux-ci passèrent la frontière et se réfugièrent en Perse, où ils furent accueillis avec empressement. Le catholicos Acace était des leurs : déjà, en 486, il avait fait adopter dans un concile une profession de foi nettement contraire au monophysisme plus ou moins dissimulé de l'*Hénotique*. Barsumas, de son côté, était devenu métropolitain de Nisibe. Ces deux évêques, et à leur suite toute l'Église persane, se séparèrent définitivement de l'Église grecque qui leur paraissait, au travers de l'*Hénotique*, entachée de monophysisme.

Contre l'empire romain, les rois de Perse favorisèrent naturellement cette Église devenue schismatique. Elle disparut plus tard aux yeux des Occidentaux sous la conquête musulmane et, pendant de long siècles, il n'y eut plus aucun rapport avec elle. C'est seulement à l'époque des invasions mongoles, au XIIIe siècle, que l'on apprit avec étonnement la survivance de ces tribus chrétiennes dans les régions d'Extrême-Orient. Les ambassadeurs des papes ou des princes d'Europe trouvèrent de nombreux nestoriens parmi les soldats du Grand-Khan. Les missionnaires dominicains, dès 1233, entrèrent en

rapports avec eux. En 1288, on vit arriver à Rome un envoyé du patriarche Jabalaha III, le moine Rabban Çauma ; mais ces premières démarches n'eurent guère de suite. On ne peut signaler alors que quelques conversions isolées. La réunion qui suivit le concile de Florence fut aussi éphémère que le retour des Grecs et celui des Arméniens. Au XVIe et au XVIIe siècle, diverses réconciliations eurent lieu, et l'on rétablit une hiérarchie catholique; mais certains convertis retombèrent dans le schisme, et ces mouvements en sens divers produisirent une étrange confusion : il y eut à la fois, à certains moments, deux catholicos unis et, à d'autres, deux catholicos nestoriens. Aujourd'hui les nestoriens, au nombre de 150.000 environ, reconnaissent pour leur pasteur suprême le patriarche qui réside à Kotchannès (1). Nous verrons plus loin (§ 25) ce que sont devenus les convertis qui persévérèrent.

17. C'est un moine de Constantinople, Eutychès, qui, dans son opposition acharnée à Nestorius, était allé jusqu'à l'excès contraire et avait créé le monophysisme hérétique, celui qui fut condamné à Chalcédoine en 451. Ce sont des moines surtout, des Égyptiens dévoués au patriarche Dioscore, ou des Palestiniens groupés autour du fanatique Théodose, qui mènent la campagne anti-chalcédonienne : ce concile a bien renouvelé les condamnations antérieures contre Nestorius, mais il a réhabilité des amis de Nestorius, Ibas et Théodoret ; ce concile, de plus, a définitivement consacré l'élévation du siège de Constantinople au-dessus de ceux d'Antioche et d'Alexandrie, de fondation apostolique et d'une antiquité plus vénérable. N'y a-t-il pas là des motifs, d'ordre différent sans doute, de mécontentement et de révolte ? Comme toujours, l'amour-propre national blessé, celui des Syriens et celui des Égyptiens trouve pour s'exprimer des griefs théologiques.

Juvénal, patriarche de Jérusalem, est chassé, grâce à une émeute que soutient secrètement la veuve de Théodose II, l'impératrice Eudoxie retirée dans la ville sainte;

(1) Les nestoriens sont les seuls, parmi les Orientaux, qui autorisent le mariage des prêtres après leur ordination ; pendant longtemps même, ils ont autorisé celui des évêques, y compris le catholicos.

on le remplace par le moine Théodose. A Antioche, le patriarche légitime est obligé à plusieurs reprises de céder la place au monophysite (1) Pierre le Foulon. L'épiscopat se divise : ce sont des troubles continuels que l'*Hénotique* de Zénon n'arrive pas à apaiser. Bien au contraire, cette ordonnance impériale, au lieu de satisfaire les monophysites, ne fait que les exciter à demander davantage. L'empereur Anastase, successeur de Zénon, les favorise et impose à Antioche, comme patriarche officiel, le monophysite Sévère (512).

Quand Justin Ier et Justinien veulent restaurer l'orthodoxie dans l'empire, ils se heurtent à une vive opposition. Les empereurs ont beau exiler ou emprisonner les évêques récalcitrants, les moines tiennent bon. Grâce au concours de ces évêques chassés de leurs sièges, ils font sacrer l'un d'eux, Jacques Baradaï, qui reçoit le titre d'évêque d'Édesse. Jacques Baradaï, par des prodiges d'adresse et d'activité, réussit à dépister les agents impériaux et, après avoir bien préparé le terrain dans les régions voisines de l'Euphrate, va demander au patriarche d'Alexandrie Théodose, alors relégué à Constantinople, des lettres de recommandation qui lui permettent de faire sacrer en Égypte deux de ses confrères ; puis les trois évêques reviennent sur l'Euphrate, consacrent à leur tour un certain nombre de prélats et élisent un patriarche du nom de Serge. L'Église dite *jacobite* était constituée : à la différence des hiérarchies nestorienne et arménienne, qui n'étaient, l'une dans la Perse et l'autre en Arménie, que la hiérarchie antérieure continuée sans interruption ni opposition, tout en se séparant du reste de l'Église, la hiérarchie jacobite s'établissait en concurrence devant la hiérarchie officielle, dès lors appelée *melkite*. Son patriarche prenait le titre de patriarche d'Antioche ; en Perse, où elle s'introduisit quelque temps après, elle se donna aussi un catholicos spécial.

Il est à remarquer que l'Église jacobite naquit en 543,

(1) Mais non pas eutychéen : on sait que Dioscore et ses partisans avaient atténué les formules d'Eutychès et prétendaient n'avoir d'autres opinions que celles de saint Cyrille.

l'année même où Justinien, croyant par là faciliter le triomphe de l'orthodoxie, essayait de donner quelque satisfaction aux monophysites en faisant condamner, sous le nom de *Trois Chapitres*, les écrits de Théodose, de Théodoret et d'Ibas. C'était bien de cela qu'il s'agissait ! Les Syriens, au fond, tenaient surtout à une Église autonome et de langue syriaque.

Cette Église, au siècle suivant, perdit beaucoup de ses fidèles qui, sous le glaive des Arabes, embrassèrent l'Islam. Mais la hiérarchie se perpétua. A plusieurs reprises, il y eut avec l'Église catholique des réunions partielles et éphémères. En 1444, au nom du patriarche syrien Ignace, l'archevêque d'Édesse Abdallah souscrivit formellement au concile de Florence ; mais cette réconciliation n'eut pas encore de suite : il n'y a une hiérarchie syrienne catholique que depuis 1783 (cf. § 25).

Le patriarche actuel des jacobites réside près de Mardin.

18. Le schisme monophysite eut en Égypte le même point de départ qu'en Syrie. Un certain nombre d'évêques égyptiens, présents au concile de Chalcédoine, refusèrent de condamner leur patriarche Dioscore et de souscrire à la lettre dogmatique du pape saint Léon. L'armée des moines marcha derrière eux au combat. Alexandrie ne pouvait recevoir l'orthodoxie de Constantinople, sa triomphante rivale; l'Égyptien avait assez porté le joug du Grec. Aussi les pasteurs réguliers nommés, après le concile de Chalcédoine, sous la protection des agents impériaux, Protérius, puis Timothée Salofaciol, ne purent-ils occuper en paix leur siège patriarcal. Des émeutes de moines les chassèrent et élevèrent à leur place Timothée Élure, qui fut exilé, puis rétabli une seconde fois ; ensuite Pierre Monge. Ces luttes acharnées, souvent sanglantes, durèrent encore pendant un demi-siècle, le patriarche en possession étant tantôt orthodoxe et tantôt anti-chalcédonien. Théodose Ier, élu patriarche en 535, était monophysite. Justinien le fit arrêter en 539 et interner à Constantinople ; sur l'ordre du prince, le patriarche Mennas consacra et expédia en Égypte, pour remplacer Théodose, un certain Paul de Tinnis, que l'on reçut aux cris de : « Voilà le nouveau Judas ! voilà Judas le traître ! »

Apollinaire succéda à Paul de Tinnis, comme patriarche officiel ou melkite, au milieu des mêmes difficultés. Mais quand Théodose, le patriarche emprisonné à Constantinople, fut mort en 567, à sa place on élut secrètement, avec la complicité toutefois du préfet d'Alexandrie, un prêtre du monastère d'Az-Zajaj, qui prit le nom de Pierre IV ; depuis lors, la série des patriarches monophysites fut ininterrompue (1). Pierre IV et ses premiers successeurs, Damien, Anastase, Andronicus, n'avaient pas le droit légal d'entrer dans la ville ; mais quand les Arabes étendirent leur domination sur l'Égypte, ils ne manquèrent pas de favoriser les indigènes monophysites, comme en Perse ils favorisaient les nestoriens : en 638, contre le patriarche melkite Cyrus, ils reconnurent Benjamin Ier qui avait succédé à Andronicus. En Égypte d'ailleurs, comme en Syrie, les apostasies furent nombreuses.

Naturellement, les fidèles de l'église séparée employèrent et conservèrent le *copte*, leur langue nationale : d'où le nom qui leur fut donné. L'Église grecque en Égypte ne fut plus qu'une façade, et ne réunit plus guère que quelques étrangers, fonctionnaires ou marchands : nous avons vu plus haut (§ 5) qu'elle manqua même de patriarche pendant un siècle.

L'Abyssinie, qui avait reçu d'Égypte son organisation religieuse, suivit les destinées de l'Église copte ; son chef suprême, l'*abouna*, est toujours sacré et envoyé par le patriarche copte d'Alexandrie, qui réside au Caire.

19. Les tendances nationalistes qui ont provoqué l'éclosion des schismes nous expliquent la conservation, jusqu'aujourd'hui, et la répartition actuelle des divers rites orientaux. A l'origine, on ne fit pas exprès d'inventer des rites différents. A mesure qu'une église se fondait, l'apôtre de cette église apportait les rites qu'il connaissait et, naturellement, la liturgie se célébrait dans la langue du pays. Mais ces rites se développaient, et non partout de la même manière ; souvent aussi les influences politiques

(1) Cf. *History of the Patriarchs of the Coptic Church of Alexandria*, trad. de l'arabe par B. Ewetts, dans la *Patr. orient.*, t. I, p. 102-214, 383-518 ; t. V, p. 1-215.

faisaient, ici ou là, prédominer telle ou telle langue : de là les divergences.

A Antioche et à Alexandrie, on observait des rites différents, qui constituaient les liturgies dites l'une de saint Jacques, et l'autre de saint Marc. Ces deux liturgies furent le point de départ des autres. Celle d'Antioche, par exemple, se propagea dans les pays araméens; par la Cappadoce, elle atteignit l'Arménie ; elle fut portée jusqu'aux pieds du Caucase par les apôtres de l'Ibérie ; mais elle subit en chemin de profondes modifications. A Jérusalem la possession des saints lieux entraînait et justifiait certains usages tout spéciaux. De là donc, en réalité, autant de liturgies particulières.

Dans les villes hellénisées, comme Alexandrie et Antioche, il est évident que cette liturgie se célébrait en langue grecque. Mais il n'en était pas de même dans les campagnes et les provinces reculées, dans la Haute-Égypte, sur les bords de l'Euphrate et du Tigre, à plus forte raison en Arménie. Toute Église qui se constituait à l'état séparé, par réaction contre l'Église officielle qui parlait grec, s'attachait à l'idiome national : c'est ainsi que les nestoriens et les jacobites employèrent exclusivement le syro-chaldéen ou syriaque, et que le copte devint la langue liturgique de l'Église égyptienne.

Mais, par une réaction contraire, la liturgie byzantine s'infiltra peu à peu dans les Églises grecques de Syrie et d'Égypte. On arriva donc à ce curieux résultat, que la liturgie byzantine supplanta la liturgie ancienne dans les Églises officielles des patriarcats d'Antioche, de Jérusalem et d'Alexandrie, tandis que les Églises séparées conservaient la liturgie primitive : c'est chez les jacobites et les nestoriens qu'il faut aller chercher la vieille liturgie d'Antioche, mais traduite en syriaque.

La substitution de la liturgie byzantine aux liturgies anciennes d'Antioche et d'Alexandrie était complètement achevée au commencement du XIIIe siècle, sous les patriarches melkites Théodore Balsamon d'Antioche et Marc d'Alexandrie. Seulement, il se produisit alors une nouvelle réaction régionale, au moins en Syrie et en Palestine : la langue grecque céda une seconde fois devant

le syriaque, mais cette fois-ci dans l'Église orthodoxe elle-même ; puis le syriaque disparut peu à peu devant l'arabe, même dans les montagnes du Liban : et l'arabe, maintenant, est la langue liturgique de tous les melkites indigènes, et en partie aussi celle des Maronites, dont nous parlerons un peu plus loin.

Voilà bien des causes de complication ; mais la plus grande de toutes, et qui découle logiquement de l'origine de ces distinctions, c'est la juxtaposition dans le même lieu des différents rites et des différentes langues liturgiques, puisque les chrétiens indigènes appartiennent aux uns ou aux autres, non d'après le lieu qu'ils habitent, mais d'après leur nationalité ou leur confession religieuse (1).

Il y a donc actuellement en Orient : un rite *copte*, auquel se rattache le rite abyssin, avec une langue différente ; un rite *chaldéen* employant la langue syrienne ; un rite *syrien*, avec une langue liturgique semblable, mais écrite différemment ; un rite *arménien*, en langue arménienne, dont les fidèles se trouvent disséminés, en dehors de l'Arménie, de la Russie à l'Égypte, et de la Perse à la Hongrie ; un rite *byzantin*, le plus répandu de tous, et pour lequel sont autorisées cinq langues différentes, le grec, l'arabe, le géorgien, le roumain et le slavon (slave ecclésiastique ou vieux slave). Il est à remarquer que chacune des Églises séparées possède exclusivement un de ces rites et n'a aucun rapport officiel avec les Églises d'autre rite.

Au contraire, l'Église catholique reconnaît et embrasse tous ces rites orientaux, dans chacun desquels elle a reconquis des fidèles (cf. § 25). Elle possède même la totalité des représentants d'un sixième rite, le rite *maronite*, auquel appartiennent trois cent mille Syriens qui, dans le cours des siècles, ont mêlé à leur liturgie syrienne de nombreux éléments empruntés au rite romain. Les Maronites sont

(1) C'est ainsi que Beyrouth compte quatre évêques ou archevêques, sans parler de deux vicaires patriarcaux ; que le titre de « patriarche d'Antioche » est porté par cinq prélats différents, dont trois catholiques, le patriarche melkite-uni, celui des Maronites, celui des Syriens-unis, et deux schismatiques, le patriarche « orthodoxe », le patriarche syrien.

tous catholiques depuis l'époque des croisades : c'est le monothélisme qui, au VIIe siècle, en avait fait une famille religieuse distincte.

D'après ce qui précède, on voit qu'il n'est pas tout à fait exact de dire que la diversité des rites ait une origine schismatique : ce qui est dû aux schismes, c'est l'enchevêtrement de tous ces rites dans le même lieu. Sans les schismes, chaque liturgie aurait son territoire propre, naturellement déterminé : mais il n'y aurait qu'un patriarche d'Antioche, comme il n'y a qu'un évêque de Rome.

IV

Conséquences : état actuel des Églises séparées.

20. A prendre les choses par l'extérieur, il est d'abord visible que les schismes ont grandement contribué à l'affaiblissement numérique des chrétientés orientales. Tandis que les Grecs, unis encore à l'Église universelle, résistaient assez énergiquement à la propagation de l'Islam, les monophysites de Syrie et d'Égypte, alliés aux Arabes contre l'empire byzantin, passèrent en grand nombre au mahométisme. L'Église jacobite et l'Église copte se virent ainsi considérablement réduites. Actuellement, on compte tout au plus cent mille jacobites en Syrie ; les coptes schismatiques, devant les neuf millions de musulmans qui habitent l'Égypte, ne réunissent que six cent mille fidèles. Leurs frères abyssins sont au nombre d'un million et demi.

Si vivace et si féconde pendant quelques siècles, l'Église nestorienne s'est depuis longtemps repliée sur elle-même et n'est pas plus nombreuse que l'Église jacobite. D'après V. Cuinet (1), elle compterait quatre-vingt-dix mille fidèles dans l'empire ottoman et dix mille dans la Perse.

Il y a encore, en Turquie, d'un million et demi à deux millions d'Arméniens grégoriens, autant en Russie ; quarante mille environ en d'autres pays, Égypte, Grèce, Crète, Bulgarie, Roumanie, etc. Ils sont répartis en une

(1) *La Turquie d'Asie*, p. 650.

cinquantaine de diocèses, après avoir compté autrefois jusqu'à cinq cents évêques.

Les orthodoxes sont évidemment les plus nombreux, à cause des pays slaves restés ou redevenus indépendants et qui, avant la consommation du schisme, avaient été convertis au christianisme par des missionnaires byzantins. Ils ne sont pas plus de quatre millions, Grecs ou Bulgares, dans l'empire ottoman ; mais ils atteignent, dans l'empire de Russie, le chiffre de quatre-vingt-dix millions (1) ; en y ajoutant les orthodoxes de Grèce, de Bulgarie, de Roumanie, de Serbie, etc., on arrive à un total de cent douze millions (2).

Malheureusement, ces cent douze millions de chrétiens « orthodoxes » ne forment pas un tout homogène. Il y a des schismatiques parmi eux, comme les *Starovères* et autres *Raskolniks* en Russie. De plus, le principe politique et nationaliste qui a servi aux patriarches de Constantinople pour s'élever, comme nous l'avons vu, d'abord au-dessus des autres patriarches orientaux, puis au titre, qu'ils auraient voulu effectif, de patriarches œcuméniques, ce principe se retourna contre eux : à mesure qu'une région se détacha de l'empire byzantin ou, plus tard, de l'empire ottoman, elle s'empressa de se soustraire à leur juridiction. Elle voulut avoir son patriarche propre, ou l'équivalent d'un patriarche, un synode suprême et indépendant : *Imperium sine patriarcha non staret*, écrivait le tsar bulgare Johannice au pape Innocent III, en 1203, pour lui demander l'institution d'un patriarche à Tirnovo. De gré ou de force, chaque État établit ainsi son autonomie ; et si le lien d'une communion plus ou moins vague, plus ou moins intermittente, rattache entre elles toutes ces Églises nationales ou *autocéphales*, le patriarche de Constantinople n'a plus aucune autorité sur elles. Sa juridiction, directe ou indirecte, ne dépasse pas les limites de l'empire ottoman ; dans les patriarcats d'Antioche et de Jérusalem (3), les orthodoxes arabophones ne

(1) Les *starovères* sont compris dans ce nombre.

(2) Cyrille Charon, *Le XVe centenaire de saint Jean Chrysostome*, p. 403.

(3) Auxquels il faut ajouter l'église métropolitaine de Chypre et l'archevêché du Mont-Sinaï, placés dans des conditions analogues.

veulent même pas la reconnaître : l'élection du dernier patriarche « orthodoxe » d'Antioche, S. B. Grégoire IV (1), et la solution du conflit récent soulevé, à Jérusalem, entre Hellènes et Arabophones, ont été de nouvelles défaites pour le Phanar.

Somme toute, on compte aujourd'hui, dans l'Église « orthodoxe », quinze autonomies distinctes ; c'est bien un véritable émiettement : sur les cent douze millions d'Orthodoxes, trois millions (2) seulement forment le troupeau du patriarche « œcuménique ».

21. Ce qui nous intéresse plus encore que ces statistiques, c'est de savoir quelle est la vie intérieure, intellectuelle, morale et religieuse, de ces Églises séparées. Nous n'apprendrons rien à personne en disant qu'on a le regret, sur ce point, de constater un grand déchet.

Ce qui reste de plus vivant, dans ces Églises, c'est le culte ; c'est pour le culte surtout, offices liturgiques, administration de sacrements, récitation de prières à une fin déterminée, que le peuple recourt au clergé.

Le clergé conserve de plus une grande importance comme représentant et conservateur de l'esprit national : c'est lui qui a entretenu, pendant les siècles d'oppression, l'idée de la patrie grecque ; et c'est encore lui, au sein de l'empire ottoman, qui groupe dans le cadre religieux, sous l'autorité et la tutelle des divers patriarches, les membres de chaque nationalité.

Mais il ne faut guère lui demander autre chose. Dans l'ordre intellectuel, le clergé est généralement trop peu instruit pour pouvoir instruire lui-même les fidèles et leur servir de guide. Pendant les siècles qui suivirent le schisme, la polémique contre les Latins épuisa toute l'activité théologique des Grecs. Après la prise de Constantinople par les Turcs, ce fut la stagnation complète (3). Sous diverses influences, les unes catholiques, d'autres luthériennes, les études ecclésiastiques reprirent, au XVIIe siècle, chez les Grecs et chez les Russes. Kiev, Moscou, Athènes entendirent de véritables maîtres en

(1) Cf. *Échos d'Orient*, t. IX, année 1906, p. 316.
(2) F. van den Steen de Jehay, *op. cit.*, p. 121-123.
(3) Cf. A. Palmieri, *Theologia dogmatica orthodoxa*, t. I, p. 140 sq.

théologie. A l'époque contemporaine, Alexis Komiakov, mort en 1860, et Vladimir Soloviev, le *Newman russe*, mort en 1900 (1), furent vraiment des savants et des penseurs de premier ordre : nul plus que ce dernier ne ressentit le mal de la séparation et ne montra dans la soumission au successeur de Pierre l'unique garantie de l'unité. A Athènes, Zicos Rhosis et Christos Androutsos professent encore avec éclat (2). Ne pouvant entrer ici dans plus de détails, nous nous abstiendrons d'une énumération fastidieuse (3). Nous ferons seulement remarquer que plusieurs de ces théologiens, comme par exemple Komiakov et Soloviev, étaient de simples laïques, et que la masse du clergé ne profita guère de leurs travaux. Moines et prêtres sont d'une ignorance tristement proverbiale. Si nous en croyons Salomon Reinach, une chanson grecque dirait : « Tu n'es bon à rien ; deviens *pappas* (4) ! »

Dans l'ordre moral, il y aurait aussi, paraît-il, beaucoup à dire. Les membres des clergés orientaux, moines ou séculiers, mariés ou non mariés, se laisseraient trop souvent envahir par des vices, dont l'ivrognerie serait le moindre. Nos lecteurs connaissent sans doute la crise religieuse qui a éclaté tout récemment en Roumanie, à la suite de révélations terribles contre un des plus hauts membres du clergé et contre toute l'administration de l'Église roumaine (5).

Sur de pareils sujets, il vaut mieux laisser parler les Orientaux eux-mêmes. Qu'on lise, par exemple, dans un organe officieux, sinon officiel du patriarcat œcuménique, dans la *Proodos*, numéros des 19 et 26 septembre, et du 17 octobre 1910 (v. s.), quelques appréciations d'un Grec orthodoxe qui venait de faire une enquête sur les écoles grecques d'Asie-Mineure. M. Daniélidis — tel est son nom —

(1) On trouvera tous les renseignements bibliographiques nécessaires sur les deux personnages dans l'ouvrage du P. Palmieri, p. 498 sq.

(2) *Op. cit.*, p. 147 sq.

(3) Cf. pour de plus amples renseignements, le chapitre v du même ouvrage.

(4) *Orpheus*, p. 449.

(5) Cf. *Échos d'Orient*, 1910, p. 48-50, 183, 242 sq. ; 1911, p. 51. La conclusion de cette affaire se trouve exposée et très justement commentée dans la *Liberté* de Fribourg, 26 juillet 1911.

fait un portrait peu flatteur du clergé de ce pays. Tout le monde est mécontent des évêques, car « ventrus, flanqués de leurs cuisiniers et de leurs marmitons, ces vénérables, avec leur indispensable train de maison ... se désintéressent absolument du sort de leurs diocèses. » On n'estime pas davantage le bas clergé : « Vous ne trouvez nulle part, en Anatolie, un prêtre cultivé, en mesure de travailler utilement. Le bagage spirituel de presque tous consiste à pouvoir réciter par cœur quelques prières banales ou à exécuter quelques bribes d'un chant nasillard qui défigure hideusement la musique ecclésiastique. Tous leurs soucis consistent à traîner mélancoliquement leurs *rassos* (1) aux cérémonies de funérailles, de mariages et de baptêmes (2). »

22. Bien qu'estimant peu son clergé, le peuple est très attaché à la religion. Il est pieux, très démonstratif dans sa piété ; rien de plus édifiant, par exemple, que de voir un moujik russe ou un fellah copte en prière au Saint-Sépulcre ; et chez eux, devant leurs icones, c'est la même ferveur. Ils sont profondément scandalisés non seulement par l'impiété ou le scepticisme déclaré de certains Occidentaux, mais par ce qui leur semble de l'indifférence, par le peu de place qu'occupe dans la vie de beaucoup d'Européens la pratique extérieure de la religion. Les Latins, les catholiques, sont facilement à leurs yeux des athées.

Nul doute que, chez les Orientaux, cette piété ne soit ordinairement sincère ; mais comme, malheureusement, ils sont fort peu instruits des choses religieuses, leur piété n'est pas éclairée et tombe fatalement dans la superstition. Leur culte des icones et des reliques, bon en soi, atteint chez eux des excentricités qui dépassent beaucoup ce que nous voyons de plus exagéré en Occident. Ils attachent une efficacité mécanique à nombre de prières, de cérémonies, d'attitudes. Leur crédulité est invraisemblable : la supercherie du feu miraculeux, que le clergé « orthodoxe » renouvelle tous les ans à Jérusalem, le Samedi-Saint, provoque toujours le même enthousiasme chez tous les

(1) Le *rassos* est la robe du prêtre et du moine d'Orient.

(2) Ces passages sont cités et traduits par M. Georges Bartas dans les *Échos d'Orient*, novembre 1910, p. 360.

Russes, Roumains, Bulgares ou Arabophones présents à cette date dans la ville sainte.

Ici encore, nous pourrions multiplier les anecdotes. Mais nous croyons ce soin inutile : en lisant, je ne dis pas des lettres de missionnaires, mais n'importe quelle relation de voyage en Orient écrite par un touriste, un littérateur ou un diplomate, nos lecteurs ont pu maintes fois être édifiés sur ce sujet.

23. La vie religieuse ne peut être très intense dans des églises dont le clergé est généralement peu instruit et peu zélé, dont les fidèles, pour lesquels « le culte est plus important que les croyances (1), » consument leur piété en puériles superstitions. Cette religion mal éclairée, peu réfléchie, ne saurait jeter dans l'âme de profondes racines ; elle a peu d'influence sur la vie sociale et sur la vie morale des individus.

Mais ces Églises semblent surtout avoir perdu ce qui révèle le plus sûrement la présence d'une source de vie intérieure, la force d'expansion. Avant le schisme, Constantinople était un ardent foyer d'apostolat : au milieu même du IXe siècle, des missionnaires en partaient pour aller porter l'Évangile aux Bulgares, aux Serbes, aux Alains, aux Khazars. Michel III s'y intéressait ; Photius, comme Ignace, les encourageait. C'est à cette époque que saint Cyrille va tenter de convertir les musulmans et pénètre jusqu'à Bagdad, qu'il va chez les Khazars, d'où il rapporte le corps du pape saint Clément ; après cette mission, on l'envoie avec Méthode convertir les Slaves de Moravie. Peu de temps après, d'autres missionnaires vont commencer la conquête religieuse de la Russie. Même après Photius, l'empereur Léon VI, qui est en paix avec Rome, cherche à faire convertir les musulmans : il rédige un traité d'apologétique chrétienne à l'adresse des Sarrasins, il écrit à leur chef Omar (2).

Mais un siècle plus tard, après Cérulaire, tout est fini. L'Église grecque n'a plus de missions. Aujourd'hui, l'Église orthodoxe s'est bien établie dans l'Amérique du Nord,

(1) S. Reinach, *Orpheus*, p. 449.
(2) *P. G.*, t. CVII, col. 315.

mais elle n'y comprend que des émigrés, grecs ou russes. Seule, la Russie a sérieusement organisé quelques œuvres d'apostolat ; mais les résultats qu'elle a obtenus sont médiocres. Chez les Tartares, chez les nestoriens de Perse, elle a réussi à faire quelques baptêmes, mais elle n'a pas fait de chrétiens et n'a pas tardé à éprouver de grandes déceptions. Ce fut à peu près la même chose en Mongolie (1). En Chine, elle n'est arrivée qu'à un petit nombre de baptêmes (2). En Mandchourie, s'il y a une population « orthodoxe », elle est formée surtout de colons russes. En dehors de l'empire moscovite, c'est seulement au Japon que l'Église russe a pu constituer une communauté « orthodoxe ». Grâce à l'infatigable ardeur d'un véritable apôtre, Nicolas Kasabkin, qui put, dès la première heure (1861), s'associer quelques collaborateurs indigènes, la nouvelle Église comptait déjà, en 1906, autour de son évêque, vingt-huit mille neuf cent vingt fidèles, répartis en deux cent soixante communautés, avec trente prêtres et huit diacres indigènes (3).

Ce résultat est remarquable, et les moyens par lesquels il a été obtenu peuvent servir de leçon à tous les missionnaires. Ce n'est là malheureusement qu'une exception. En général, l'apostolat n'existe pas dans les Églises séparées parce que la vie qu'il devrait propager est elle-même languissante. Les moines pullulent, les apôtres manquent. « Nous avons en Orient, dit Soloviev, une *Église qui prie*, mais où est, chez nous, l'*Église qui agit* (4) ? »

(1) A. Palmieri, *La Chiesa Russa*, p. 527 : « I missionari russi sanno l'arte di battezzare, ma ignorano quella di trasformare i cuori pagani in cuori cristiani. »

(2) *Ibid.*, p. 527 : « Non vi è missione che piu di quella della Cina dimostri l'immensa superiorità dell' apostolato cattolico sull' apostolato ortodosso. »

(3) L. Palmieri, *op. cit.*, p. 523.

(4) V. Soloviev, *La Russie et l'Église universelle*, p. 5. Et quelle est même la valeur de cette *prière*, nous l'avons vu dans les paragraphes précédents.

V

L'avenir de l'Église en Orient.

24. La plupart des Orientaux, obligés par leurs principes à s'en tenir rigoureusement et exclusivement aux décisions des premiers conciles œcuméniques (les sept premiers pour les orthodoxes, mais les deux premiers seulement pour les nestoriens), reconnaissent que cette stagnation durera aussi longtemps que l'Église chrétienne n'aura pas reconquis sa primitive unité. Les âmes d'élite, comme celle d'un Soloviev, ne peuvent prendre leur parti de cet état de choses et aspirent vivement à la réunion.

Jusqu'au siècle dernier, un grand obstacle s'opposait à ce retour des Orientaux : le monstrueux amas de leurs préjugés contre l'Église romaine, qu'ils identifiaient toujours avec l'Église latine. Or, ils avaient pour le latinisme, c'est-à-dire pour la discipline, les usages et les rites occidentaux, une horreur absurde dont la première conséquence a été une intolérance complète. Tandis que les papes, à Rome même, accueillaient de nombreux Grecs et autorisaient volontiers leur culte dans le rite byzantin, c'est à peine si, à Constantinople, on admettait la célébration du rite romain dans la chapelle de l'apocrisiaire pontifical et dans quelques sanctuaires privés. Nous avons vu quelle avait été, à cet égard, la conduite de Michel Cérulaire (§ 10). La domination des croisés à Constantinople accrut naturellement cette hostilité, que l'ignorance se chargea, pendant de longs siècles, d'entretenir et d'envenimer.

Aujourd'hui, les choses ont un peu changé. Avant le milieu du dernier siècle, on connaissait déjà en Orient les franciscains, fidèles gardiens des sanctuaires de Terre-Sainte ; les jésuites avaient fait un bien immense dans le Liban et assuré la persévérance, au sein de l'Église melkite, d'un noyau de vrais catholiques ; les dominicains étaient depuis longtemps dans les pays riverains de

l'Euphrate et du Tigre. Mais depuis lors, les religieux catholiques, Français pour la plupart, ont grandement accru le nombre de leurs missions et de leurs œuvres de toute sorte. Nous n'avons pas à raconter ici tout ce qu'ont fait les lazaristes, les assomptionnistes, les salésiens, les Frères des Écoles chrétiennes, et bien d'autres, sans parler des religieuses qui tiennent écoles et dispensaires, qui se dévouent comme l'on sait dans les hôpitaux. Mais on comprend facilement que ce voisinage et cette fréquentation devaient profiter aux Orientaux ; les services rendus, le spectacle d'une vie si vertueuse et d'un zèle si désintéressé, l'assistance aux offices catholiques ont fait tomber bien des préjugés. On estime, on honore, on est bien près d'aimer ces Latins qui tout de même ont du bon : on s'aperçoit qu'ils croient en Dieu et qu'ils servent assez bien Jésus-Christ.

Dans la misère, dans les embarras, dans les dangers, les populations orientales se réfugient auprès d'eux. Tout le monde a encore présent à l'esprit le souvenir des affreux massacres commis à Adana en avril-mai 1909. Qu'on lise le récit que M. Frédéric Masson en a fait dans son discours sur les *Prix de vertu*, à l'Académie française, le 8 décembre 1910 : on verra le rôle que jouent là-bas des religieux catholiques et les motifs de la confiance qu'ils inspirent aux Orientaux.

A cette présence et à cette action habituelle des religieux il faudrait ajouter le nombre croissant des pèlerinages catholiques, les relations plus fréquentes avec quelques représentants de l'Église occidentale : de toutes ces choses résulte à coup sûr une diminution de l'hostilité séculaire.

C'est là le beau côté, l'avantage de l'intervention permanente des Occidentaux. Elle a aussi, toutefois, quelques inconvénients. Je ne parle pas seulement du scandale que causent ces fonctionnaires officiellement athées, ou ces touristes indifférents qui, conduits par le représentant d'une agence américaine, passent devant le Saint-Sépulcre sans un signe de foi ou de respect. Mais parmi les catholiques zélés qui viennent séjourner en Orient, parmi même, pourquoi ne pas le dire? les missionnaires qui y travaillent d'une manière si méritoire, il en

est qui dédaignent un peu trop les Orientaux, qui semblent découragés de trouver en eux des habitudes mentales et morales qui nous choquent. Ils sont alors portés à ne pas apprécier ce que l'indigène estime tant. On sait que les instructions énergiques de Léon XIII, ordonnant le respect absolu des rites orientaux, n'ont pas été observées par tous avec la même exactitude. On a pu ainsi, pendant qu'on faisait tomber certains préjugés, en développer d'autres. On a montré aux Orientaux que les Latins n'étaient pas si barbares et si monstreux qu'ils le croyaient : c'est bien ; mais on les a entretenus dans cette fausse idée que les Latins ne reconnaissent pas de vrais chrétiens en dehors des latinisants, que *latinisme* et *catholicisme* sont des termes équivalents, et qui ne voit combien cela est regrettable ?

25. Ce n'est pourtant pas l'Église romaine qui en est responsable. Les papes ont toujours proclamé la légitimité des rites orientaux et affirmé leur volonté de les respecter et de les faire respecter. Au commencement du VIIe siècle, saint Grégoire le Grand l'avait déclaré : « In una fide nil officit sanctæ Ecclesiæ consuetudo diversa (1). »Adrien II et Jean VIII autorisent formellement l'emploi de la liturgie grecque et de la langue slave dans les pays évangélisés par Cyrille et Méthode (2). Innocent III l'affirme de nouveau au quatrième concile de Latran, en 1215 : « Licet Græcos... fovere et honorare velimus, *mores ac ritus eorum*, in quantum cum Domino possumus, *sustinendo*... (3). » Après Grégoire X et le concile de Lyon, après Eugène IV et le concile de Florence, après Benoît XIV, après Pie IX (4), Léon XIII renouvelle encore solennellement cette affirmation dans l'encyclique *Præclara gratulationis*, le 20 juin 1894. Il fait plus : il autorise, il encourage des prêtres français à embrasser le rite byzantin. Pie X enfin, en répétant les mêmes déclarations, fait une démonstration en acte de son

(1) *Gregorii I Registri* dans *Monumenta Germaniæ historica* I, 41.

(2) Jaffé, 2924 ; *Id.*, 331 9; *P. L.*, t. CXXVI, col. 904-906.

(3) Mansi, t. XXII, col. 990.

(4) Encyclique *In suprema Petri* du 6 janvier 1848.

respect pour les rites orientaux : il fait célébrer à Rome, dans la liturgie de saint Jean Chrysostome, le quinzième centenaire de la mort du saint évêque et il prend une part personnelle à cette fonction liturgique (1).

Tous les Orientaux, heureusement, ne furent pas toujours défiants à l'égard des papes. Si les réconciliations solennelles du concile de Florence n'eurent pas de lendemain surtout à cause des circonstances malheureuses et du manque de relations entre Rome et l'Orient qui suivit la prise de Constantinople, elles eurent néanmoins un surlendemain. Dès la fin du XVIe siècle, en 1595, une entente se conclut, à Brest en Lithuanie, qui dure encore et, il faut l'espérer, est cette fois bien définitive. Une portion importante de l'Église « orthodoxe », l'Église ruthène, revint à la communion romaine, tout en gardant son rite propre et sa langue traditionnelle (2). Ces *uniates* ne furent pas les seuls : d'autres Orientaux, à différentes époques, en nombre plus ou moins considérable, suivirent leur exemple ; aujourd'hui, il existe dans l'Église catholique des fidèles de *toutes* les nationalités, venus de *toutes* les autonomies religieuses et représentant *tous* les rites. Rome les reconnaît si bien qu'elle a accordé un patriarche à tous les groupes religieux qui, avant leur réconciliation, dépendaient d'une Église ayant à sa tête un patriarche, quelle que fût d'ailleurs, historiquement, l'origine de ce patriarche. C'est ainsi que cent mille Chaldéens, descendant d'anciens nestoriens, se groupent autour du patriarche de Babylone, résidant à Mossoul ; vingt mille Syriens autour du patriarche *syrien-uni* d'Antioche, résidant à Mardin ; vingt mille Coptes autour du patriarche *copte-uni* d'Alexandrie, résidant au Caire ; plus de cent mille *Arméniens-unis* sont sous la juridiction du patriarche de Cilicie, résidant à Constantinople ; cent cinquante mille melkites (de rite byzantin et de langue arabe) obéissent au patriarche

(1) Cyrille Charon, *Le XVe centenaire de saint Jean Chrysostome*, p. 73.

(2) Cf. dom Guépin, *Un apôtre de l'union des Églises au XVIIe siècle : saint Josaphat*, 2e édit. ; Mgr Edouard Likowski, *Histoire de l'union de l'Église ruthène*, traduction française d'un ouvrage publié d'abord en polonais.

melkite d'Antioche (1); enfin la nation des Maronites, entièrement catholique depuis 1182, range ses trois cent mille fidèles sous la houlette d'un patriarche qui a le même titre de patriarche d'Antioche, et réside à Bikorchi.

Les Grecs de langue grecque sont trop peu nombreux encore pour avoir un patriarche ; ils sont provisoirement confiés au délégué apostolique de Constantinople (2) ; les quinze ou vingt mille Bulgares-unis ont à leur tête un vicaire apostolique de leur rite; les cinq millions de catholiques de rite byzantin et de langue slavonne ou roumaine qui habitent l'empire austro-hongrois ou la petite Russie, Rumènes, Ruthènes, Serbes-unis, etc., ont pour chefs les métropolites de Galitz et de Fagaras (3).

On comprend combien l'existence de ces communautés catholiques de rite oriental est de nature à réfuter les accusations sans cesse renouvelées contre les visées envahissantes des Latins, et à rassurer ceux chez qui la latinisation est l'objet d'une si grande horreur. Il est bien vrai aussi que ces communautés catholiques exercent une grande attraction sur les âmes d'élite que fait souffrir la condition séparée de leur Église; il est bien vrai que beaucoup d'Orientaux, d'orthodoxes en particulier, vont aisément à l'église où ils voient leurs rites nationaux observés par des ministres qu'ils ont des raisons d'estimer plus que leurs propres prêtres. Cela est si vrai que, de tous les motifs qui excitèrent en 1895 la colère du patriarche

(1) Successeur régulier et légitime de saint Pierre et de saint Ignace, ce patriarche est aujourd'hui S. B. Cyrille VIII qui, le 12 février 1908, célébra solennellement, à Rome, devant Pie X. Les Orientaux l'appellent patriarche d'Antioche, d'Alexandrie, de Jérusalem et de tout l'Orient. Il réside tantôt à Damas, tantôt au Caire.

(2) Cf. dans la *Revue de l'Institut catholique de Paris*, 1908, p. 345, une étude sur l'essai de reconstitution d'une communauté catholique grecque-hellène. — On lira avec profit, à ce propos, l'article récent que les *Missions*, février 1911, p. 29, ont consacré à un prêtre du rite grec pur, ardent apôtre de l'union, le P. Maxime Malatakis.

(3) Voir la statistique de tous les fidèles de rite byzantin dans C. Charon, *Le XVe centenaire de saint Jean Chrysostome*, p. 402. — Voyez aussi F. van den Steen de Jehay, *op. cit.*, p. 227 sq.

« œcuménique » Anthime VII et lui firent faire à la conciliante encyclique de Léon XIII la singulière réponse que l'on connaît (1), le plus irritant pour lui semble avoir été la présence à Constantinople de prêtres catholiques portant le costume grec : c'est dans leur action sur ses ouailles qu'il semble voir le plus grand péril à redouter pour son troupeau (2).

Il est donc tout naturel que l'Église romaine favorise ces communautés uniates, dont la seule existence montre aux dissidents la voie possible vers l'unité tant désirable. Mais il lui faut aussi souhaiter que ces Églises unies soient entièrement dignes, dans leur clergé et dans leurs fidèles, du rôle qu'elles ont à jouer. C'est pourquoi elle approuve et encourage les religieux catholiques qui, par la direction des séminaires et des prédications de retraites, s'efforcent avec tant de dévouement d'assurer à ces Églises un clergé instruit et édifiant.

C'est avec prudence qu'il faut s'appliquer à cette œuvre. A côté de tous leurs avantages, les Églises uniates offrent aussi un inconvénient : en regard de la hiérarchie nationale, elles constituent une hiérarchie qui, quoi qu'on fasse, paraît être une hiérarchie rivale et peut rendre impossible une réconciliation collective. Cet inconvénient n'existe pas quand la nation tout entière revient au catholicisme, comme le fit celle des Maronites. Et puis, là même où il existe, ce n'est pas toujours l'Église romaine qui en est responsable. Parce que le Phanar, en 1724, mécontent de voir un évêque catholique élevé sur le siège patriarcal d'Antioche, suscite un intrus « orthodoxe » contre ce patriarche melkite, Cyrille VI Thamar, très légitimement élu, et que cet intrus eut des successeurs, les papes devaient-ils désavouer et supprimer la hiérarchie légitime ?

(1) Il s'agit de l'*Encyclique patriarcale et synodale* par laquelle le patriarche Anthime VII crut devoir répliquer à l'encyclique *Præclara* de Léon XIII, et à la constitution *Orientalium dignitas Ecclesiarum* du 1er décembre 1894. L'encyclique d'Anthime VII parut dans l'Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια le 29 septembre (11 octobre) 1895. Mgr Duchesne y a répondu de main de maître (voir *Églises séparées*, p. 59 sq.).

(2) Cf. Cyrille Charon, *op. cit.*, p. 167, avec la note.

Si nous indiquons cet inconvénient, c'est donc uniquement pour montrer la complexité de la question.

26. Nous arrivons tout de même à la conclusion. La présence et l'action des catholiques occidentaux, celles des pèlerins qui passent et surtout celles des missionnaires qui demeurent et travaillent, ont de grands avantages : elles font tomber bien des préjugés, elles n'excitent pas trop la défiance des clergés séparés, elles contribuent à rendre plus chrétiens les Orientaux qui en profitent (1). Mais elles produisent peu de retours visibles et complets à l'unité catholique, à cause de cette différence de rites à laquelle, depuis plusieurs siècles, une si grande importance a été attachée.

L'existence d'Églises de rite oriental en communion avec Rome produit sur les indigènes une plus grande impression. Elle leur fait mieux comprendre où est la différence essentielle entre une Église catholique et une Église séparée. Elle les persuade plus facilement de la sincérité des déclarations romaines reconnaissant la légitimité de leurs rites et en garantissant le respect. C'est sous cette influence que se font parfois des conversions de familles et de villages. Malheureusement, en excitant l'hostilité des chefs religieux non catholiques, elle rend beaucoup plus difficile un retour en masse au centre de l'unité.

Puisque, pour atteindre ce but que l'Église poursuit sans cesse sur terre, chacune des deux méthodes est bonne mais séparément insuffisante, il faut donc continuer à les employer toutes les deux. Et il est facile de voir dans quel esprit il convient de les appliquer. La controverse, la polémique, je ne parle même pas des discussions injurieuses, ont montré ce qu'elles pouvaient produire. Tous ceux qui s'occupent de l'Orient avec intelligence et amour sont unanimes à le répéter : c'est par la tolérance mutuelle, c'est par la fréquentation réciproque et la compénétration plus intime des chrétiens d'Orient et d'Occident, que l'estime et la sympathie succéderont au mépris et à la

(1) Par exemple les enfants élevés dans les nombreux pensionnats de Frères ou de Religieuses.

défiance, que la charité s'établira plus complète. Quand la charité sera maîtresse des cœurs, l'accord se fera aisément. Ce rêve, il faut l'espérer, cessera un jour d'être un rêve. Depuis longtemps, depuis toujours, les Occidentaux désirent l'union ; et ils savent que, cette union exigeant de la part des Orientaux certains sacrifices d'amour-propre, ils sont obligés eux-mêmes à certaines concessions. Beaucoup d'Orientaux commencent aussi à la désirer : ce désir est d'un bon augure. Le Phanar n'a pas rétracté, bien entendu, sa réponse malveillante à Léon XIII, mais il paraît en ce moment moins agressif. En Russie, l'œuvre de Soloviev n'est pas morte avec lui; deux prêtres russes orthodoxes ont assisté au deuxième congrès de Velehrad (1) et se sont hautement déclarés pour la poursuite de l'union. Si le haut clergé orthodoxe, jusqu'ici, ne s'est pas prononcé dans ce sens, de simples fidèles se promettent de le faire à sa place. Ils vont même parfois jusqu'à compromettre leurs évêques, et rien n'est plus caractéristique, dans cet ordre d'idées, que la récente supercherie d'une femme orthodoxe, russe d'origine. Profitant d'une maladie de Mgr Gérasime Messarah, métropolite orthodoxe de Beyrouth, elle rédigea sous le nom de ce prélat, et lui fit signer par surprise une lettre qu'elle répandit ensuite dans tout le monde grec. Dans cette Lettre, où l'on cherchait à montrer que toutes les difficultés qui divisent les Églises d'Orient et d'Occident pourraient, avec de la bonne volonté, être assez facilement résolues, il y a sans doute quelques assertions d'une théologie très douteuse. Mais enfin le sentiment est bon ; et tout en regrettant de ne pouvoir laisser cet acte au compte de Mgr Gérasime, nous pouvons nous associer au désir exprimé dans les derniers mots de cette lettre : « Nous désirons vivement que toutes les divergences, tant substantielles qu'apparentes, soient supprimées, et que l'Orient et l'Occident reviennent à l'ancienne unité dans la même foi et la même charité, se pardonnant mutuellement ce qui a pu blesser les uns et les autres dans les temps passés et se souvenant du

(1) Voir l'intéressant récit de ce congrès, par l'abbé A. Gratieux dans la *Revue du Clergé français*, t. LXII, 15 mai 1910, p. 440.

précepte du Maître commun : « C'est à ce signe que l'on «reconnaîtra que vous êtes mes disciples, si vous vous aimez «les uns les autres (1).»

BIBLIOGRAPHIE (2)

I. Bibliographie générale.

Nous n'insisterons pas sur les ouvrages généraux nécessaires à toute étude d'histoire ecclésiastique : recueils de textes, tels que MIGNE, *P. G.* et *P. L.* ; GRAFFIN et NAU, *Patrologia orientalis*, etc. ; collections des actes des conciles, comme celle de MANSI; actes pontificaux analysés ou détaillés dans les *Regesta Pontif. Roman.* de JAFFÉ (2e éd., 1885 et sq.) ou de POTTHAST, 1874-1875, et dans les *registres* particuliers d'un certain nombre de papes ; HEFELE, *Histoire des conciles*, traduction française de dom Leclercq, sur la 2e éd. allemande, en cours de publication.

Nous indiquerons seulement, pour l'*ensemble* du sujet qui nous occupe, les publications suivantes, qui peuvent servir soit à éclairer cet ensemble, soit à le compléter sur des points que nous avons dû laisser dans l'ombre

A. — L. DUCHESNE, *Églises séparées*, 2e éd., 1905. — P. PISANI, *A travers l'Orient*, 1897. — Baron Ad. D'AVRIL, *Documents relatifs aux Églises de l'Orient et à leurs rapports avec Rome*, 2e éd., 1885. — Jacques-G. PITZIPIOS, *L'Église orientale*, 1855. — W. NORDEN, *Das Papsttum und Byzanz*, 1903. — Le comte F. VAN DEN STEEN DE JEHAY, *De la situation légale des sujets ottomans non musulmans*, 1906. (Renseignements très utiles sur l'origine et l'état actuel de chaque communauté chrétienne.) — A. FORTESCUE, *The orthodox eastern Church*, 2e éd., 1908.

Revue de l'Orient chrétien, 1896 sq. — *Les Échos d'Orient*, 1897 sq. — *Byzantinische Zeitschrift*, 1892 sq.

Dans le *Dictionnaire de théologie catholique*, les articles *Constan-*

(1) Les vœux émis par le IIIe congrès de Velehrad, tenu du 27 au 29 juillet 1911, sont tout à fait dans le même sens. Voir en particulier les résolutions qu'a fait adopter le R. P. Jugie, assomptionniste de Constantinople (compte rendu dans la *Croix* du 20 août 1911) ; voir les *Échos d'Orient* de septembre 1911, p. 308.

(2) Voir la note explicative pour la Bibliographie de l'introduction.

tinople, *Antioche*, *Alexandrie*, *Arménie*, *Bulgarie*, *Chypre*, etc., par S. Vailhé, P. Petit, A. Palmieri, etc.

B (1).— Michel Tamarati, *L'Église géorgienne des origines jusqu'à nos jours*, 1910. — Chrysostome Papadopoulos, Ἱστορία τῆς Ἐκκλησίας Ἱεροσολύμων, 1910 (ouvrage composé au point de vue « orthodoxe »). — J.-B. Chabot, *Les chrétiens du Malabar*, dans la *Revue de l'Orient chrétien*, 1896, t. I, p. 406 sq.

II. Bibliographie spéciale.

N.-B. — Plusieurs des ouvrages ci-dessous indiqués ne conviennent pas *exclusivement* au paragraphe à propos duquel ils sont cités, mais à quelques-uns aussi des paragraphes suivants. Nos lecteurs, à qui nous épargnerons la répétition des mêmes titres, s'en rendront compte aisément en rapprochant le sujet de l'ouvrage de celui du paragraphe.

1. — L. Duchesne, *Histoire ancienne de l'Église*, t. I, 2e éd., 1906. — P. Batiffol, *L'Église naissante et le catholicisme*, 4e éd., 1909. — H. de Genouillac, *L'Église au regard de saint Ignace d'Antioche*, 1907.

2. — G. Boissier, *La fin du paganisme*, 2 vol., 1891. — L. Duchesne, *Histoire ancienne de l'Église.*, t. II, 1907, chap. II-IV.

3. — *Id.*, *op. cit.*, chap. V-XVII. — F. Cavallera, *Le schisme d'Antioche*, 1905. — *Id.*, *Saint Athanase*, 1908. — A. de Broglie, *L'Église et l'empire romain au IVe siècle*, 4 vol., 1856-1866.

4. — Cyrille Charon, *Le XVe centenaire de saint Jean Chrysostome*, 1909 (le chapitre VI, § 1).

5. — L. Duchesne, *Histoire ancienne de l'Église*, t. III, 1910, — J. Pargoire, *L'Église byzantine de 527 à 847*, 2e éd., 1905. — Louis Bréhier, *La querelle des images*, 1904. — V. Ermoni, *Saint Jean Damascène*, 1904. — Lombard, *Constantin V*, *empereur des Romains*, 1902.

6-8. — L. Andrieux, *La Primauté romaine et le clergé oriental au VIIe siècle*, 1903. — E. Marin, *Saint Théodore*, 1906. — P. Bernadakis, *Les appels au pape dans l'Église grecque jusqu'à Photius*, dans les *Échos d'Orient*, 1903, t. VI, p. 30 sq., 118 sq., 249, sq.

9. — J. Hergenröther, *Photius*, *Patriarch von Constantinopel*, *sein Leben*, *seine Schriften und das griechische Schisma*, 3 vol., 1867-1869. — J. Ruinaut, *Le schisme de Photius*, 1910. — Jules Roy, *Saint Nicolas Ier*, 3e éd., 1899. — A. Lapôtre, *Le pape Jean VIII*, 1895.

10. — Louis Bréhier, *Le schisme oriental du XIe siècle*, 1899. —

(1) Les ouvrages indiqués ici ont bien un objet spécial, mais que nous avons dû laisser en dehors de notre étude. Nous ne saurions donc les rapporter à aucun de nos paragraphes en particulier.

E. Martin, *Saint Léon IX*, 2e éd., 1904. — Cornelius Will, *Acta et scripta quæ de controversiis Ecclesiæ græcæ et latinæ, sæculo undecimo composita, exstant*, 1861.

11. — A. Luchaire, *Innocent III et la question d'Orient*, 1907. — Louis Bréhier, *L'Église et l'Orient au moyen âge*, 2e éd., 1907. — Riant, *Le changement de direction de la quatrième croisade*, *Revue des Questions historiques*, 1878.

12. — Vast, *Le cardinal Bessarion*, 1878. — Vlasto, *Les derniers jours de Constantinople*, 1883.

13. — Diomède Kyriakos, Ἐκκλησιαστικὴ Ἱστορία, 3 vol., 1898.

14. — L. Duchesne, *Histoire ancienne de l'Église*, t. iii, chap. xii et xiii.

15. — V. Langlois, *Collection des historiens anciens et modernes de l'Arménie*, trad. franç., 2 vol., 1867-1869. — Ed. Dulaurier, *Histoire, dogmes, traditions et liturgie de l'Église arménienne orientale*, 1859. — H. Gelzer, *Die Anfänge der Armenischen Kirche*, 1895. — R. Tournebize, *Histoire politique et religieuse de l'Arménie depuis l'origine des Arméniens jusqu'à la mort de leur dernier roi* (*l'an 1393*), avec tables et cartes, 1910.

16. — Ad. d'Avril, *La Chaldée chrétienne*, 2e éd., 1892. — J. Labourt, *Le christianisme dans l'empire perse sous les Sassanides*, 1904. — *Id.*, *De Timotheo nestorianorum patriarcha*, 1904. — *Revue de l'Orient latin*, t. i et ii : *Rapports entre les nestoriens et la Papauté au XIIIe siècle.*

17. — F. Nau, *Dans quelle mesure les jacobites sont-ils monophysites ?* dans la *Revue de l'Orient chrétien*, t. x (1905), p. 113 sq.

18. — Eusèbe Renaudot, *Historia patriarcharum Alexandrinorum*, 1713.

19. — L. Duchesne, *Origines du culte chrétien*, 4e éd., 1908, chap. ii. — C. Charon, *Le rite byzantin dans les patriarcats melkites*, 1908 (la première partie de l'ouvrage).

20. — A. d'Avril, *Les Églises autonomes et autocéphales* (extrait de la *Revue des questions historiques*), juillet 1895. — *Id.*, *La Serbie chrétienne*, 1897. — *Id.*, *La Bulgarie chrétienne*, 1898. — R. Huber, *Empire ottoman, carte statistique des cultes chrétiens*, 1910.

21-23. — G. de Merval, *Voyage en Orient*, 2 vol., 1884. — G. Deschamps, *La Grèce d'aujourd'hui*, 4e éd., 1892. — A. Leroy-Beaulieu, *L'empire des tzars et les Russes*, 3 vol., 1881-1889. — Vladimir Soloviev, *La Russie et l'Église universelle*, 2e éd., 1906. — P. Pierling, *La Russie et le Saint-Siège*, 4 vol., 1906-1907. — A. Palmieri, *La Chiesa Russa*, 1908. — *Id.*, *Theologia dogmatica orthodoxa*, t. i, *Prolegomena*, 1911. — M. Tabor, *L'Église orthodoxe bulgare et la nation*, dans la *Revue catholique des Églises*, 1908, p. 577 sq. — C. Charon, *Le XVe centenaire de saint Jean Chrysostome*, chap. vi, § ii-iii. — M. d'Herbigny, *Un Newman russe : Vladimir Soloviev*, 1911.

24. — *Missiones catholicæ* cura S. Congregationis de propaganda fide descriptæ, 1898, 1901, etc.

25. — S. Weber, *Die katholische Kirche in Armenien*, 1903. — Ch. Fabrègues, *Autour des Églises unies*, dans les *Échos d'Orient*, 1903, t. vi, p. 790 sq. — C. Charon, *Le XVe centenaire de saint Jean Chrysostome*, chap. vi, § iv-v. — *Id.*, *Histoire des patriarcats melkites*, en cours de publication, 1909 sq.

26. — C. Charon, *Le XVe centenaire de saint Jean Chrysostome*, ch. vi, § vi-vii. — Nicola Franco, *La difesa del Cristianesimo per l'unione delle Chiese*, 1910. — J. Wilbois, *L'Avenir de l'Église russe*, 1907.

Joseph BOUSQUET.

CHAPITRE XV

L'ÉGLISE LATINE DU IVe AU XVe SIÈCLE

I. L'Église et l'Empire romain.

Politique religieuse de Constantin (1). — *Embarras que lui cause le donatisme* (2). — *Les successeurs de Constantin et le paganisme* (3). — *Suite de la crise du donatisme* (4). — *L'Église et l'État contre les manichéens* (5). — *La question du pouvoir coercitif de l'Église et de l'État au IVe et au Ve siècle* (6). — *Intervention de l'État dans les affaires ecclésiastiques. Développement de l'autorité papale* (7). *La vie intérieure de l'Église et « les chrétiens à gros grains »* (8). — *Le culte des martyrs et les survivances païennes* (9-10). — *La pénitence et la discipline pénitentielle* (11). — *Pratiques religieuses des bons chrétiens* (12). — *La vie monastique en Orient et en Occident* (13). — *Le niveau moral et religieux de l'Empire sensiblement élevé par le christianisme* (14).

II. L'Église et les Barbares.

Vue d'ensemble sur la christianisation des barbares (15). — *Les Goths, les Visigoths et les Vandales, contaminés par l'arianisme* (16). — *La conversion de Clovis et des Francs* (17). — *La Gaule débarrassée des Visigoths ariens et florissante sous Charlemagne* (18). — *Les Ostrogoths d'Italie et la politique religieuse de Théodoric* (19). — *La conversion des Lombards* (20). — *La politique religieuse des Vandales en Afrique ; leur disparition* (21). — *Conversion des Visigoths d'Espagne ; leur zèle et leur intolérance* (22). — *Conversion des Anglo-Saxons de la Grande-Bretagne* (23). — *L'Irlande et ses monastères* (24). — *L'œuvre de saint Boniface en Germanie* (25). — *La conversion des Saxons et les sévérités de Charlemagne* (26). — *L'apostolat de saint Anschaire en Suède et en Danemark* (27). — *La conversion de la Suède sous les Olaf* (28). — *L'émigration des Wikings et le baptême de Rollon* (29). — *Boris, roi des Bulgares et ses rapports avec le pape Nicolas Ier* (30). — *Cyrille et Méthode convertissent la Moravie* (31). — *Vladimir et les Slaves de la Russie* (32). — *La reine Dombrouka convertit la Pologne* (33). — *La Hongrie et saint Étienne* (34).

Les conversions volontaires et les conversions forcées (35). — *Inconvénients des conversions collectives* (36). — *Survivances païennes* (37). — *La pénitence et les Pénitentiels* (38). — *Désordre social, moral et religieux de la chrétienté au Xe siècle* (39). — *La réforme par le moyen des monastères et de la papauté* (40-41).

III. La chrétienté au moyen âge. Grandeur et décadence.

La chrétienté et les grands papes du moyen âge (42). — *La suprématie spirituelle des papes* (43). — *Le pouvoir temporel des papes et leur suprématie sur le pouvoir civil* (44). — *La prétendue* Donation de Constantin *et le couronnement de Charlemagne* (45). — *Les rois sous la tutelle de la papauté* (46). — *Les titres de la papauté à la suprématie temporelle, d'après les papes et les canonistes* (47-51). — *Les conflits entre l'Église et l'État, et la séparation des deux pouvoirs* (52-53).
Les papes et le schisme grec (54). — *Les papes et les croisades* (54).
Les papes et les hérésies (56). — *L'Inquisition* (57).
La scolastique et les grands docteurs de l'Église (58). — *Les Universités* (59). — *Les collections du Droit canon* (60). — *La mystique* (61). — *L'Église et les beaux-arts* (62).
Le culte et la dévotion à l'Eucharistie (63). — *Le culte de la sainte Vierge et la fête de l'Immaculée-Conception* (64). — *Le culte des saints et des reliques* (65). — *Les drames et les* Mystères (66).
Développement de la curie romaine et abus. La crise du grand schisme d'Occident. Les conciles de Constance et de Bâle. Tentatives avortées de réforme (67). — *La clérogamie et la simonie dans le clergé séculier* (68). — *La vie monastique. Les ordres nouveaux : ordres mendiants, ordres militaires, Tiers-Ordre* (69). — *La religion du peuple mêlée de superstitions* (70). — *Le recours à la pénitence et les indulgences* (71). — *Réserve de sève chrétienne* (72).

I

L'Église et l'Empire romain

1. Constantin, « vainqueur » du paganisme « par le signe de la Croix », ne pouvait que favoriser le développement du christianisme dans l'Empire. A mesure même que sa foi religieuse se faisait plus profonde, les faveurs qu'il accorda à l'Église furent plus abondantes et plus efficaces. Dans l'édit de Milan (313) il se borne encore à libérer les chrétiens du joug de l'État païen ; il accorde à tous nommément aux disciples du Christ, « la liberté de suivre la religion qu'il leur plaira de suivre. » Les païens restent sur un pied d'égalité avec les chrétiens.

Mais la victoire que l'empereur remporta en Orient sur Licinius détermina un nouveau progrès dans ses convictions religieuses. Non content de se proclamer chrétien, il exprime alors son désir de voir tous ses sujets embrasser aussi la foi. Sans doute, il ne contraindra personne; il déclare qu'on doit laisser ceux d'une autre opinion libres de la professer et d'exercer leur culte dans les temples, qui resteront ouverts. Mais en quels termes il fait cette concession ! « Quant à ceux qui se tiennent à l'écart, qu'ils gardent, puisqu'ils le veulent, les temples du mensonge... Quelques-uns, dit-on, prétendent que l'usage des temples est interdit... Tel aurait été mon avis ; mais, au détriment du bien public, l'erreur lamentable résiste encore avec trop de force chez quelques-uns. » Il est fort vraisemblable que les chrétiens d'Orient qui avaient eu tant à souffrir du paganisme d'État, non seulement sous Dioclétien, mais encore sous Licinius, pensèrent qu'il fallait en finir avec ces sacrifices si souvent imposés par la violence, avec ces autels témoins de tant d'apostasies forcées, avec ces temples déshonorés par des idoles quelquefois ignobles. Constantin partageait ces sentiments. Plusieurs temples, célèbres pour l'immoralité de leur culte, furent interdits et démolis ; tels par exemple les temples d'Aphaca dans le Liban, d'Égée en Cilicie, d'Héliopolis (Baalbek) en Phénicie. A entendre Eusèbe, on serait allé plus loin. La *Vita Constantini* mentionne une loi qui interdisait d'élever des idoles, de pratiquer la divination, de sacrifier. Il faut voir dans ces diverses mesures une preuve non équivoque de la sincérité du christianisme de Constantin. Peut-être faut-il y voir aussi un effort pour obtenir l'unité religieuse que la politique de ses prédécesseurs avait vainement cherché à réaliser. A défaut du paganisme, qui ne se soutenait plus qu'avec peine, pourquoi le christianisme ne deviendrait-il pas la religion de tous les sujets de l'Empire ? Il donnait satisfaction à l'empereur ; celui-ci n'avait aucune raison de penser qu'il ne serait pas accessible et acceptable à tout le monde. C'est donc à la fois une œuvre de grande politique et une œuvre de vraie religion que Constantin entendait faire, en précipitant la décadence du paganisme au profit du christianisme.

2. Mais cette unité tant désirable, les chrétiens, au grand scandale de l'empereur, la rompaient par l'hérésie et par le schisme. On sait les soucis que l'arianisme causa à Constantin. Ceux qui lui vinrent du donatisme ne furent pas moindres.

A la suite de la persécution de Dioclétien, l'Église d'Afrique se trouva en présence d'un certain nombre de clercs coupables d'apostasie plus ou moins déguisée. L'évêque de Carthage, Cécilien, soupçonné lui-même d'avoir livré les Écritures, fut en butte à une violente opposition de la part de quelques exaltés qui se targuaient d'être restés sans défaillance au milieu des pires menaces. « Qui est en communion avec les traditeurs n'aura point de part avec nous dans le royaume céleste, » déclaraient-ils. Ils donnèrent à Cécilien un rival dans la personne de Majorin et, bientôt après, de Donat des Cases-Noires, qui laissa son nom au schisme. Constantin informé de cette division, prit ingénument parti pour Cécilien, l'invita même à requérir contre ses adversaires, fauteurs de troubles, l'appui du proconsul Anulinus et du vicaire Patricius. Le proconsul allait agir lorsqu'il reçut des dissidents une requête adressée à l'empereur lui-même en vue d'obtenir un jugement canonique. Constantin, ami de la paix, autorisa la réunion d'un tribunal présidé par le pape Miltiade et chargé de régler le différend. Les deux parties entendues — et Donat put s'expliquer à l'aise — le pape reconnut que les griefs apportés contre Cécilien n'avaient aucune consistance et déclara qu'il « maintenait l'accusé entièrement dans sa communion ecclésiastique. »

Les schismatiques étaient donc condamnés et par les juges qu'ils avaient réclamés eux-mêmes. Ils ne se tinrent pas pour battus. A les en croire, l'affaire n'avait pas été examinée avec assez de soin. Par esprit de conciliation, Constantin convoqua un véritable concile en Gaule, à Arles, pour le 1er août 314, afin de rétablir la paix. Le concile ne trouva pas plus que le tribunal romain, matière à condamnation de Cécilien. L'évêque de Carthage fut reconnu innocent. Là-dessus un certain nombre de dissidents se rallièrent à lui. Mais les chefs demeurèrent intraitables. Ils eurent l'audace d'en appeler au prince

lui-même qui, fort agacé de leur entêtement, accepta néanmoins l'appel. Cécilien et Donat comparurent devant l'empereur. Un débat contradictoire eut lieu, à la suite duquel Constantin se prononça pour Cécilien. Communication de sa sentence fut aussitôt donnée au vicaire d'Afrique, Eumélius. L'effet en fut peu considérable. Les plus sages du parti donatiste se soumirent, mais la masse demeura inflexible.

C'est alors que l'empereur crut devoir essayer des moyens matériels. Les donatistes occupaient à Carthage un certain nombre d'églises. Ordre fut donné de les en déposséder. Et comme ils résistaient, on procéda *manu militari*. L'éviction n'alla pas sans violence. Dans une église les donatistes furent assommés à coups de bâtons ; un des leurs, l'évêque de Sicilibba, fut même blessé ; dans une autre il y eut un véritable massacre, au cours duquel l'évêque d'Advocata trouva la mort. Des exécutions du même genre se répétèrent vraisemblablement en beaucoup d'endroits ; plusieurs personnes furent exilées, soit par mesure de précaution, soit pour résistance à l'ordre impérial.

Mais toutes ces mesures n'enrayèrent pas le mal. Si le schisme se perpétuait à Carthage et dans la province proconsulaire, son succès en Numidie était plus redoutable encore. Là, presque tout le monde était donatiste. Les catholiques y avaient la vie dure. On les mettait au ban de la société, quand on ne les maltraitait pas ; la devise était : « Quoi de commun entre les fils des martyrs et les sectateurs des traîtres ? »

Déçu dans ses tentatives, Constantin recourut de nouveau aux moyens de douceur. Tout en jugeant sévèrement les donatistes, il engagea les évêques catholiques à supporter patiemment les injures de leurs ennemis déchaînés. Il aimait à se persuader que les perturbateurs étaient peu nombreux et qu'on en viendrait à bout par la patience. Il se ménageait ainsi de nouvelles déceptions. On en peut juger par l'exemple suivant. A Constantine l'empereur avait fait construire à ses frais une basilique qu'il destinait aux catholiques. Les donatistes s'en emparèrent, et il n'y eut ni sommations, ni sentences de juge, ni lettres impériales qui pussent les décider à céder

la place. L'intervention du souverain, pourtant si légitime en la circonstance, révoltait les dissidents. Ils regrettaient sans doute amèrement de l'avoir provoquée au début du conflit. Et Donat osait crier maintenant : *Quid imperatori cum Ecclesia ?*

3. Constantin († 337) légua donc à ses fils une succession fort lourde et embrouillée. Les schismatiques, aussi bien que les païens, s'obstinaient à méconnaître l'autorité religieuse de l'empereur chrétien. Constantin s'était intitulé lui-même « l'évêque du dehors. » Ses successeurs ne reculèrent pas devant la charge que leur imposait ce titre un peu ambitieux. Dès 341, Constance et Constantin publiaient un édit, loué par Firmicus Maternus, où les sacrifices étaient abolis : *Cesset superstitio, sacrificiorum aboleatur insania.* Et douze ans plus tard, Constance, devenu seul empereur, fit fermer tous les temples et menaça du glaive quiconque oserait continuer d'offrir des sacrifices aux dieux. Il ne semble pas que la menace ait reçu une pleine exécution. En fait les païens ne se déshabituèrent que lentement du culte des idoles. Du reste, jusqu'à la fin du IVe siècle, les hautes magistratures furent confiées aux plus illustres d'entre eux, aussi bien qu'aux nouveaux convertis. Mais, sauf pendant la réaction païenne de Julien qui ne dura que quelques années, la politique religieuse des empereurs poursuivit plus ou moins activement la destruction du paganisme. Le règne de Valentinien marque toutefois une détente, une période de véritable tolérance. Ammien Marcellin atteste que ce prince tint la balance égale entre les païens et les chrétiens et qu'il refusa de s'immiscer dans les querelles de religion. Gratien eut une autre conception de son devoir d'empereur. Disciple de saint Ambroise, il entendit que tout ce qui entretenait le paganisme dans les cœurs disparût officiellement. C'est à partir de son règne que le titre de *Pontifex maximus* porté jusque-là par ses prédécesseurs et d'ailleurs dénué de toute signification effective, fut abandonné par les empereurs. C'est lui qui fit définitivement enlever du Sénat, où elle recevait encore les hommages des dévots du paganisme, en particulier de Symmaque, la statue de la Victoire. Enfin il abolit ce qui restait encore des rede-

vances de l'État ou des municipalités pour le service du culte. Cette mesure donna le coup fatal aux grands collèges romains, pontifes, vestales, quindécemvirs et autres.

Il semble qu'après lui il ne restât plus grand chose à faire dans cet ordre d'idées. Théodose enchérit cependant encore sur Gratien. Sa déclaration *De fide catholica* forme un des instruments législatifs les plus importants que les annales du christianisme aient enregistrés. La volonté de l'empereur, y est-il dit en substance, est que toutes les nations et tous les peuples de l'Empire suivent la religion que « l'apôtre Pierre a introduite à Rome et que professent le pape Damase et l'évêque d'Alexandrie. » Ceux-là seuls sont autorisés à se dire catholiques qui embrassent la foi de Nicée ; quant aux autres, ils doivent être marqués du titre infamant d'hérétiques et ils n'auront pas le droit d'appeler leurs assemblées des églises. Ce qui les attend c'est la vengeance divine ou même les châtiments de l'autorité impériale, qui représente ici-bas la volonté du ciel. Cet édit fut suivi d'autres décrets visant soit l'hérésie soit le paganisme agonisant. Les sacrifices, surtout les sacrifices nocturnes furent de nouveau interdits. En 391, Théodose prohiba pareillement l'entrée dans les temples. On devine le sort qui attendait ces monuments. En maints endroits ils furent détruits. Le fameux Sérapéum d'Alexandrie disparut ainsi, à la suite d'une émeute. L'idée aurait pu venir de transformer les temples en églises. On ne s'y décida qu'en peu de villes. A Rome, par exemple, où le culte païen et le culte chrétien fonctionnèrent côte à côte pendant tout le IVe siècle, les fidèles du Christ possédaient assez d'édifices sacrés sans réclamer ou même sans envier les temples. Ce ne fut pas avant le VIIe siècle qu'on les vit s'en approprier un et le changer en église : la transformation du Panthéon, vers 612, est le plus ancien fait de ce genre qui se puisse constater.

Malgré tout, le paganisme avait encore ses dévots au Ve et au VIe siècle. Justinien devait lui porter les derniers coups. En 531, il promulgua un édit obligeant tous les païens à recevoir le baptême sous peine d'exil et de confiscation de leurs biens. On eut alors le spectacle de conversions en masse assez mal préparées. Ainsi, à Constan-

tinople, l'empereur fit assembler tous les païens de la cité dans une église où une instruction sommaire et le baptême leur furent administrés. L'évêque Jean qui accomplit cette cérémonie se rendit ensuite en Asie-Mineure et y baptisa de même soixante-dix mille convertis.

4. Les schismatiques et les hérétiques occupèrent également durant deux siècles l'attention et le zèle des successeurs de Constantin. Les donatistes que la justice du premier empereur chrétien n'avait fait qu'irriter, triomphèrent un moment sous Julien et se livrèrent pendant quelques années, sans crainte de répression, à leurs violences accoutumées. Les catholiques auraient vivement souhaité de trouver un terrain de conciliation et firent même des avances à leurs adversaires. Ils proposèrent de recevoir dans leur communion les prêtres et les évêques qui revenaient à l'Église avec leurs paroisses. Augustin, devenu évêque d'Hippone en 395, était partisan de cette mesure, que préconisèrent les conciles africains de 396 et de 401. Mais les donatistes se révoltaient à la pensée d'entrer en pourparlers. « Il serait honteux pour les fils des martyrs de s'assembler avec la race des traditeurs, répondait Primien, évêque de Carthage. On brandit contre nous des lettres impériales ; nous, nous n'avons que les Évangiles. La vraie Église c'est celle qui souffre persécution, non celle qui persécute. » Ils n'avaient pas changé depuis Donat, pas même de style, remarque un historien. Ils ne se privaient pourtant pas des violences qu'ils reprochaient aux autres. A vrai dire, ils accablaient d'outrages et de coups les catholiques, surtout en Numidie. Une de leurs victimes, l'évêque de Bagaï, alla droit à la cour montrer ses blessures. Il ne fut pas le seul : d'autres que lui se lassaient d'être assommés sous prétexte de tolérance. L'impression produite sur l'empereur fut profonde et définitive. On envoya aussitôt en Afrique une loi prescrivant de supprimer la secte donatiste, d'exiler ses évêques et leurs auxiliaires ; cela impliquait la fermeture des églises dissidentes et leur remise au clergé catholique. C'était l'union imposée en vertu de la force. Le décret paraît avoir été appliqué sans trop de difficulté à Carthage. Mais en bien des endroits il se produisit des

résistances, et les catholiques, en dépit de tous les édits impériaux, continuèrent d'être malmenés. « Un an après la loi d'union, le clergé d'Hippone en est réduit à s'adresser à l'épiscopat donatiste pour être protégé contre des violences intolérables. A Bagaï, les donatistes brûlèrent l'église catholique ; à Constantine, à Sétif, en nombre d'endroits, des violences analogues sont signalées ; un évêque donatiste se vantait d'avoir détruit, à lui seul, quatre églises catholiques. On comprend que, dans ces bagarres et dans les répressions auxquelles elles donnaient lieu, quelques donatistes soient restés sur le carreau. Cependant on n'alla pas très loin ; le clergé dissident ne fut pas déporté (1). » L'idée d'une conférence entre les deux épiscopats reprit consistance. Elle finit par se réaliser (411). Un commissaire impérial présida la discussion. Les catholiques eurent gain de cause. Mais ce fut encore une fois peine perdue. Les chefs donatistes en appelèrent à l'empereur. La réponse fut une loi du 30 janvier 412, qui portait contre eux des pénalités pécuniaires et prononçait, pour le clergé réfractaire, la peine de la déportation en dehors de l'Afrique. La difficulté fut d'appliquer l'édit. En somme, on put constater le retour d'un grand nombre de dissidents. Mais la Numidie demeura quelque temps encore un centre de rébellion. Même après l'invasion vandale et jusqu'au temps de saint Grégoire le Grand, on y signale des donatistes.

5. L'Afrique et l'Italie, avec l'Illyricum, nourrissaient une autre secte, non moins dangereuse pour l'Église, celle des manichéens. Proscrits depuis le règne de Dioclétien, réduits à l'état de société secrète, ils n'en recrutaient pas moins des adeptes. On sait qu'ils se répartissaient en deux classes, celle des *Élus* et celle des *Auditeurs*. Les Élus (il y en avait des deux sexes) professaient une continence absolue et une grande austérité de régime. C'est parmi eux que, sous prétexte de dégager du monde matériel les parcelles de lumière et de divinité qui y sont contenues, s'observaient certaines pratiques abominables que réprouve la simple morale naturelle. Quand Augustin

(1) Duchesne, *Histoire ancienne de l'Église*, t. III, p. 133.

écrivit (vers 405) son livre sur la « Nature du Bien », ces désordres avaient été constatés judiciairement, avec l'aveu des coupables, en Gaule et en Paphlagonie. Ils le furent peu après (421) à Carthage même, dans une enquête que dirigea un représentant de l'empereur, le tribun Ursus. A Rome la première manifestation de cette plaie se produisit, en 443, sous le pape saint Léon. Grâce aux indications du pontife, la police arrêta tous les élus manichéens, y compris leur évêque. L'interrogatoire qu'on leur fit subir eut lieu en présence non seulement d'évêques et de prêtres, mais encore de hauts fonctionnaires et d'un grand nombre de sénateurs. On fit comparaître jusqu'aux enfants, une petite fille de dix ans et un adolescent impliqués en des infamies rituelles. Les accusés avouèrent. Des peines diverses leur furent appliquées. On admit à la pénitence les hérétiques repentants ; les autres furent condamnés à la rélégation perpétuelle. Nul ne s'étonnera que l'État ait cru devoir prendre des mesures plus générales. L'empereur Valentinien, par un rescrit adressé au préfet du prétoire Albinus, renouvela, en visant les faits récents, les lois portées contre les manichéens depuis « les temps païens » ; il se garda pourtant de remettre en vigueur la terrible peine du feu ordonnée par Dioclétien, et se borna à édicter des incapacités juridiques et des exclusions de résidence. Plus tard, Justinien aggravera ces pénalités et y joindra en certains cas la peine capitale.

6. Dans toutes les mesures que l'État prit contre les païens et les hérétiques ou les schismatiques, il est assez difficile de déterminer exactement la part qui revient à l'Église et à ses docteurs. Il paraît bien que les empereurs furent guidés, pour leurs rapports avec les diverses confessions religieuses, avant tout, sinon uniquement, par la raison d'État. S'ils exercèrent une pression sur les consciences, c'était en vue de l'unité, chose si désirable pour un gouvernement ; et les troubles, à main armée, que suscitaient trop souvent les hérétiques et les schismatiques, justifiaient assurément leur intervention. Responsables de l'ordre social, ils ne pouvaient tolérer que, sous prétexte de doctrine et de religion, leurs sujets y portassent une atteinte grave.

Mais il est certain que leurs convictions personnelles les firent pencher ordinairement en faveur de l'Église catholique. Et les docteurs ne pouvaient qu'approuver et encourager cette inclination. Ce n'est pas que l'Église ait eu d'abord l'idée de recourir au bras séculier pour se développer et abattre les obstacles qui s'opposaient à son développement. Ce que Tertullien écrivait au commencement du IIIe siècle : *Nec religionis est cogere religionem*. Lactance et saint Hilaire le répétaient cent ans et cent cinquante ans plus tard : « Rien ne dépend autant de la volonté que la religion. » Même aux environs de l'an 400, saint Jean Chrysostome et saint Augustin ne tiendront pas un autre langage. Cependant, au cours des batailles engagées entre l'Église et ses adversaires pendant le IVe et le Ve siècle, les sentiments des catholiques sur la vertu et la légitimité des mesures coercitives se modifièrent sensiblement.

Déjà vers 347, Firmicus Maternus excitait les empereurs Constance et Constant à proscrire les pratiques du culte païen, dont il fait une peinture affreuse. Et saint Optat estime que les violences des donatistes justifient l'emploi du glaive. Ce sont ces violences qui amenèrent saint Augustin à changer d'avis sur la conduite à tenir vis-à-vis des schismatiques. Longtemps il s'en tint aux voies de douceur. Mais quand il vit que la force, mise par l'État au service de l'Église, était capable de déterminer des conversions, surtout en libérant les donatistes retenus dans le schisme par la faiblesse ou par la crainte, il adopta résolument le système de la persécution modérée, sauf la peine de mort pour laquelle il professa toujours une invincible horreur et que l'exécution de Priscillien avait rendue odieuse à tous les catholiques; il approuva les châtiments que la législation impériale appliquait aux dissidents : confiscation des biens et exil des personnes. Selon toutes les vraisemblances, ce fut pour des motifs d'intérêt public et en raison des résultats obtenus, qu'il se rangea à cette opinion, qui lui avait d'abord paru peu conciliable avec la doctrine évangélique. Lorsqu'il l'eut franchement adoptée, il ne manqua pas d'autres motifs pour la justifier. Ce n'est même pas la raison d'État qu'il invoque en sa

faveur, ce sont des raisons d'un caractère purement religieux. Les textes bibliques, surtout ceux de l'Ancien Testament, lui servent d'arguments ; le *Compelle intrare* de l'Évangile est expliqué dans le même sens. Aussi bien, l'Église a charge d'âmes : nous devons veiller à ce qu'aucun de ceux qui nous sont chers ne se perde pour l'éternité ; et comme l'Église est la seule arche de salut, il faut y faire entrer nos frères séparés. Peut-être se plaindront-ils d'abord qu'on les contraigne d'y entrer par la force, mais plus tard ils nous sauront gré du service qu'on leur aura rendu et se féliciteront d'avoir souffert une persécution salutaire. Bref, « il y a une persécution injuste, celle que les impies font à l'Église du Christ ; mais il y a une persécution juste, c'est celle que les églises du Christ font aux impies ». Saint Léon le Grand devait, un peu plus tard, prôner cette théorie à propos des manichéens et des priscillianistes. Les crimes sociaux dont ces hérétiques s'étaient rendus coupables légitimaient à ses yeux les pires supplices. Léon enveloppe même Priscillien dans sa réprobation. Il ne se défend pas d'une certaine satisfaction en pensant que « les princes de ce monde, par horreur de cette folie sacrilège, ont frappé du glaive des lois publiques celui qui en était l'auteur et quelques-uns de ses complices. » Il voit dans ce châtiment un avantage pour l'Église. « Celle-ci, dans sa douceur, doit se contenter d'un jugement sacerdotal et éviter les répressions sanglantes (*cruentas refugit ultiones*), mais elle se trouve aidée par les édits sévères des princes chrétiens, puisque, par crainte des supplices corporels, les hérétiques recourent parfois aux remèdes spirituels. » Ainsi le saint pontife ne demande pas l'emploi du glaive, mais il l'accepte en certains cas au nom du bien public. D'une façon générale, cependant, il s'en tient, comme saint Augustin, au système de la persécution modérée, qui doit procurer la conversion des dissidents. Grâce au patronage de l'évêque d'Hippone, cette théorie était appelée à un grand avenir. Tout le moyen âge y recourra. Il n'était pas nécessaire cependant de la formuler pour que les princes chrétiens en fissent une application suivie. La chose allait presque de soi.

7. Une telle politique n'offrait pas uniquement des

avantages : elle avait aussi ses inconvénients. Sous couleur de rendre des services à l'orthodoxie, l'empereur empiétait quelquefois sur les droits inaliénables de l'Église. Constantin, qui n'est même pas baptisé, convoque des conciles, voire un concile général, et il pourvoit des évêchés, il légifère sur les privilèges du clergé et sur les propriétés de l'Église. Théodose décide que les orthodoxes qui admettent les décisions de Nicée sont seuls catholiques. Un autre empereur, arien de sentiments, chasse saint Athanase de son siège et veut imposer à tous la foi arienne. De tels procédés donneraient à croire que les chefs de l'État sont devenus, de fait sinon de droit, les chefs de l'Église et que les membres de l'épiscopat sont entre leurs mains de simples administrateurs qui prennent leur mot d'ordre à la cour.

Il s'en faut cependant qu'il en soit ainsi. Les évêques du IVe et du Ve siècle ne sont nullement des fonctionnaires ; l'empereur ne les traite pas comme tels. En matière de doctrine il reconnaît leur autorité et s'y soumet ; s'il éprouve le besoin de faire préciser sur quelque point le langage théologique, c'est à eux qu'il s'adresse. Et pour le recrutement du corps épiscopal il a le sentiment qu'il doit se tenir à distance du scrutin. Comme on l'a dit, « la milice de l'Église se distingue toujours de la milice du siècle, non seulement par la nature et la dignité de ses fonctions, mais aussi par son origine. Les évêques sont et demeurent les élus de leur église, ils s'investissent entre eux, sans que l'État ait rien à y voir. En face de la hiérarchie des fonctionnaires qui tous procèdent, directement ou par intermédiaire, de la volonté impériale, s'élève la hiérarchie ecclésiastique, qui, elle, tient ses pouvoirs de l'élection. Et cette élection demeure généralement libre. Il n'est pas interdit de supposer que, en certains cas où le choix des personnes lui importait davantage, à Antioche et à Constantinople, par exemple, les suggestions du prince n'aient aidé les électeurs à se déterminer. Mais à Rome, à Alexandrie et ailleurs, autant que l'on peut voir, le choix des électeurs (sauf de rares exceptions) était respecté. Tout au plus, en cas de doute, comme en cas d'ambiguïté dogmatique, le gouvernement intervient-il pour tirer

l'affaire au clair, non pour imposer un candidat (1). »

Il est même remarquable qu'en dépit du pouvoir parfois abusif que les empereurs exerçaient dans l'Église, la suprématie de l'évêque de Rome ait pu s'établir et se développer à peu près normalement. Au-dessus des évêques, des métropolitains et des patriarches on voit s'élever, dès le IVe siècle mais surtout au Ve, l'autorité souveraine et imprescriptible de la papauté. Le concile de Sardique la reconnaît explicitement en 342. Et cent ans plus tard (exactement en 445) l'empereur Valentinien III, reprenant les termes du concile, rappelle que la primauté du Siège apostolique fut confirmée à Sardique, en considération de saint Pierre, qui est le prince de l'épiscopat universel et la gloire de la cité de Rome, *qui princeps est episcopalis coronæ, et romanæ dignitas civitatis.* Ce serait une témérité de tenter quelque chose contre l'autorité de ce Siège. L'évêque d'Arles qui voulait s'y soustraire a donc été justement condamné, et pas n'était besoin de sanction impériale pour que cette sentence eût son plein effet dans les Gaules. L'empereur la sanctionnera cependant en décrétant, par surcroît, que nul des évêques gallicans ou des évêques des autres provinces, ne se croie permis de toucher à quelque coutume ancienne sans l'autorité du pape vénérable de la Ville Éternelle. Valentinien III exprimait ainsi l'idée que la papauté avait elle-même de sa prééminence, non pas seulement sur les évêques gallicans, mais sur tous les évêques. En 446, le pape saint Léon, écrivant à l'évêque de Thessalonique, vicaire du pape pour l'Illyricum, déclarait expressément que les évêques ont en commun la dignité épiscopale, mais qu'il y a cependant des distinctions dans leur pouvoir (*discretio potestatis*), comme il y en avait parmi les apôtres, qui, égaux dans le choix du Maître, étaient soumis à la prééminence de Pierre : *Uni datum est ut cæteris præemineret.* De là l'ordre qui voulait qu'au-dessus des métropolitains, la sollicitude de l'Église universelle se concentrât dans le seul siège de Pierre : *per quos ad unam Petri sedem universalis Ecclesiæ cura con-*

(1) Duchesne, *Histoire ancienne de l'Église*, t. II, p. 663.

flueret. D'autres villes, ou simplement Constantinople, auraient voulu se persuader que l'autorité du pontife romain dérivait de la dignité de l'antique capitale, où le successeur de Pierre avait son siège. A ce titre, le patriarche établi sur les rives du Bosphore aurait pu revendiquer une égale suprématie en Orient. Rome ne l'entendit jamais ainsi. Toutes considérations terrestres mises de côté, saint Léon fondait avec une inébranlable assurance sa primauté œcuménique sur la promesse divine. Et jamais il ne le fit avec plus d'éclat que le jour — un 29 juin, fête des apôtres Pierre et Paul — où il célébra avec une si large éloquence la promotion que Rome a due aux desseins du Christ en devenant le siège de Pierre et la tête d'un monde plus vaste que celui que les légions avaient conquis : *ut civitas sacerdotalis et regia per sacram beati Petri sedem caput orbis effecta latius præsideres religione divina quam dominatione terrena.* On peut être certain que, cent cinquante ans plus tard, saint Grégoire le Grand (590-604), en prenant le titre de *Servus servorum Dei*, pour faire la leçon à l'évêque de Byzance qui s'intitulait « patriarche œcuménique », ne reniait aucune des grandeurs ni aucun des droits dont il avait la garde. La sollicitude aussi ferme que paternelle qu'il étendit à l'Église universelle en est un sûr garant.

8. L'appui que l'État donnait à l'Église avait donc favorisé son extension, sans nuire pour cela au développement de sa hiérarchie et à l'autorité de son chef suprême. On n'en saurait dire autant de sa vie intérieure. Plus s'accroissait le nombre des chrétiens, moins s'élevait le niveau du christianisme. Et ce phénomène s'explique aisément. Le temps n'était plus où l'apologiste pouvait dire : *non nascuntur, fiunt christiani.* Il y avait maintenant des chrétiens de naissance. Et l'éducation qu'ils recevaient ne remplaçait pas, pour le développement de leur piété, l'effort personnel que représentait la libre et volontaire conversion de personnes déjà adultes. D'autre part, les conversions en masse et les conversions forcées, dues à la pression de la force ou à la contagion de l'exemple, avaient introduit dans le corps de l'Église des « chrétiens à gros grains », dont les mœurs et les habitudes se ressen-

taient toujours de leur passé païen. Plusieurs même avaient peine à se déprendre du culte professé par leurs aïeux. Le concile de Valence, en 374, se préoccupe encore de chrétiens baptisés qui offrent des sacrifices ou se font tauroboliser. L'utilisation des temples pour les synaxes fut pour quelques-uns une occasion de scandale. A Carthage, par exemple, l'évêque Aurélius avait installé le culte chrétien dans l'immense temple de Céleste, si bien qu'un jour de Pâques la chaire épiscopale fut dressée à la place même où avait été l'idole antique. Mais les fidèles ne comprirent pas tous également le sens de cette transformation. Nombre de néophytes, mal dégrossis de leur paganisme, combinaient dans leurs prières le culte de la déesse tyrienne avec celui du Christ. Pour les guérir de leur erreur, il fallut démolir le temple où vivaient pour eux de si dangereux souvenirs.

9. Le culte des martyrs et des reliques, qui prit au IVe siècle un développement considérable, fournit à la dévotion des fidèles un aliment qui ne fut pas non plus sans danger pour eux. On a même prétendu qu'à leurs yeux les saints remplacèrent les dieux du paganisme. Il est certain que « le personnel des bienheureux qui étaient aussi, en vertu de la solidarité chrétienne ou communion des saints, un personnel d'intercesseurs, offrait quelque ressemblance avec l'antique Panthéon. » Mais « je crois qu'on a beaucoup abusé de cette ressemblance, quand on a dit que le polythéisme, évincé d'abord, était rentré par là. Les fidèles les plus grossiers mettaient entre Dieu et les saints une autre différence que celle que leurs pères avaient mise entre Jupiter et ses collègues. » Ce qui est vrai, c'est que « la dissémination du divin dans le culte des bienheureux correspondait, en quelque mesure, à une façon, assez habituelle chez les païens, de se représenter les rapports de la divinité avec les hommes. Tel saint protégeait plus spécialement telle contrée, se montrait secourable en telles circonstances, guérissait telle ou telle maladie (1). » Les ex-voto suspendus dans les basiliques comme autrefois dans le temple d'Esculape attestaient

(1) Duchesne, *Histoire ancienne de l'Église*, t. III, p. 12-13.

la reconnaissance des fidèles exaucés. Au jour anniversaire de la mort des martyrs les pèlerins affluaient auprès de leurs tombeaux. On y célébrait de longs offices. Les panégyries comportaient des processions et des banquets. Cela resssemblait beaucoup aux fêtes païennes. Les évêques cependant ne paraissent pas s'en être d'abord alarmés. Un saint Grégoire le Thaumaturge s'en accommoda volontiers et ses collègues de l'Occident l'imitèrent. Mais de tels usages finirent par blesser la conscience chrétienne. Il n'est pas jusqu'aux païens et aux hérétiques qui ne feignirent de s'en scandaliser. Le manichéen Faustus en faisait un grief à saint Augustin : « Vos idoles, à vous, disait-il, ce sont les martyrs ; vous leur adressez des vœux du même genre. C'est aussi par du vin et des viandes que vous apaisez les ombres des morts. » Le reproche était évidemment exagéré et provenait d'une méprise. Mais les apparences n'en étaient pas moins contre les chrétiens, qui apportaient dans les pratiques d'un culte légitime des habitudes d'un paganisme inconscient. Saint Ambroise estimait que les festins sur les *memoriæ* des martyrs ressemblaient trop aux *parentalia* pour ne pas fournir aux faibles une occasion de scandale. C'est pourquoi il les abolit résolument. D'autres évêques de l'Italie et des provinces voisines prirent la même mesure. Et saint Augustin souhaitait que l'Afrique chrétienne eût le courage de suivre leur exemple.

10. Ainsi, tandis que l'Église conquérait le monde, le monde à son tour faisait son entrée dans l'Église. Et il n'était guère facile de l'en expulser totalement. « La masse était chrétienne comme le pouvait être la masse, de surface et d'étiquette. L'eau du baptême l'avait touchée, l'esprit de l'Évangile ne l'avait pas pénétrée. A leur entrée dans l'Église les fidèles renonçaient toujours aux pompes de Satan : mais ni les théâtres ni les cirques ne se vidaient. On voyait se fermer les temples, mais les lieux de plaisir, même les plus répréhensibles, conservaient leur clientèle (1). » Les banquets et les folies des calendes de janvier, notamment, demeuraient en honneur dans les campagnes, aussi

(1) Duchesne, *Histoire ancienne de l'Église*, t. III, p. 5.

bien que dans les grandes villes. Dès lors rien d'étonnant que les prédicateurs et les écrivains de ce temps, un saint Jean Chrysostome, un saint Jérôme, un saint Ambroise, un saint Augustin, un saint Maxime de Turin, un saint Césaire d'Arles, un Salvien de Marseille, un saint Grégoire le Grand aient tonné fort contre le spectacle scandaleux que nombre de fidèles donnaient aux païens eux-mêmes.

11. Lorsque le remords saisissait ces mauvais chrétiens et les amenait à résipiscence, l'Église leur offrait un moyen suprême de réhabilitation. « La discipline pénitentielle se maintenait encore, mais la sévérité à laquelle on l'avait portée en rendait l'application de plus en plus difficile. Le pécheur qui demandait et obtenait son admission au nombre des pénitents devait accepter tout un régime d'humiliations et d'austérités. Il avait une place spéciale à l'Église et ne pouvait se montrer qu'en habits de deuil, on lui imposait des jeûnes fort durs avec abstention de tout rapport conjugal, s'il était marié ; s'il ne l'était pas, défense lui était faite de contracter mariage ; s'il était soldat ou fonctionnaire, il devait quitter le service et rentrer dans la vie privée. Jamais, de toute sa vie, il ne pouvait être admis dans le clergé. Autant dire que, sans aller jusqu'au désert, il fallait se retirer chez soi et y vivre en moine. Quand on avait subi ces épreuves pendant le temps fixé, lequel variait suivant l'appréciation de l'évêque, on était admis à la réconciliation publique et réintégré dans le corps des fidèles. Mais il ne fallait pas recommencer, car la pénitence n'était accordée qu'une seule fois. Le pécheur relaps n'avait plus à compter sur l'Église, mais sur Dieu seul.

« Des conditions si dures étaient faites pour décourager les bonnes volontés. Si tant de gens différaient jusqu'à la dernière heure leur initiation définitive, c'est que, ne se sentant de force ni à résister toujours aux tentations ni à subir le régime pénitentiel auquel les condamnait la chute, ils préféraient bénéficier de la commode rémission du baptême. Quant à ceux à qui la sollicitude de leurs parents avait fermé cette voie, il était de jour en jour plus difficile de les amener à demander la pénitence. Estimant sans doute que la rendre si difficile équivalait à la refuser, ils

se détournaient de la rémission ecclésiastique et s'arrangeaient directement avec Dieu, lui offrant leur repentir et ce qui, en fait d'expiation matérielle, était à leur portée. C'était le système des novatiens ; c'était même celui que la grande Église appliquait aux pénitents relaps. La plupart s'en tenaient là (1). »

Il semble cependant que, dès le VIe siècle, l'Église se relâcha de ses rigueurs et qu'elle admit les relaps à une nouvelle pénitence. Ce régime se fait jour en Afrique et en Espagne. Il est vrai que dans ce dernier pays l'épiscopat y fit d'abord un fort mauvais accueil.

12. Les vrais chrétiens — et ils étaient encore nombreux, à la campagne aussi bien qu'à la ville — entretenaient toujours dans l'Église la sève évangélique. Ceux qui le pouvaient faire, assistaient assidûment aux offices de jour et de nuit. Au IVe et au Ve siècle, on voit ces réunions se multiplier. C'est signe qu'elles étaient bien vues des fidèles. Naturellement elles avaient partout lieu le dimanche et tout le monde y était convoqué. A l'origine, elles ne comprenaient que la vigile nocturne et la station matinale généralement terminée par la liturgie eucharistique. Mais les ascètes dont la piété était mal satisfaite par ces exercices communs transportèrent bientôt dans les églises les prières qu'ils récitaient d'abord en leur particulier. C'est ainsi qu'à la vigile s'ajouta l'office de matines et que les offices de tierce, sexte, none, vêpres, furent appelés à consacrer les divers moments de la journée. Le clergé y prit d'abord une part restreinte ; peu à peu cependant, quand les autres s'en furent lassés, ces nouveaux offices finirent par lui incomber et lui incombèrent à lui seul.

Les chants de psaumes, les lectures de l'Ancien Testament prenaient une partie considérable de la station matinale, avant la grande prière consécratoire de l'Eucharistie. « Les textes des lectures étaient souvent l'objet de commentaires homilétiques plus ou moins fréquents et abondants, suivant les pays et aussi suivant les ressources oratoires du clergé. On ne disposait pas toujours d'un

(1) Duchesne, *Histoire ancienne de l'Église*, t. III, p. 8-9.

Chrysostome ou d'un Augustin. A Jérusalem tous les prêtres prêchaient chaque dimanche, l'un après l'autre, ce qui avait l'inconvénient, tout au moins, d'allonger fort les offices. A Rome, au contraire, on prêchait fort peu (1). » Nous possédons les sermons d'un saint Léon et d'un saint Grégoire le Grand. Mais tous les papes n'ont pas exercé comme eux leur talent oratoire.

Lorsque arrivait le service de la communion, les fidèles étaient invités à y prendre part. Saint Augustin fait remarquer que tous ne répondaient pas à l'invitation. Si les uns communiaient toutes les fois qu'on célébrait l'Eucharistie, d'autres, s'estimant plus ou moins indignes du banquet divin, n'y participaient que rarement, par exemple aux jours de grandes fêtes.

C'est vers ce temps que la liturgie prit un développement et un éclat qu'elle a toujours conservés depuis. La liturgie ambrosienne, la liturgie gallicane furent dès lors fixées. La cantilène romaine, à laquelle saint Grégoire le Grand a attaché son nom pour de longs siècles, était appelée à éclipser toutes les autres.

13. Ces exercices de la prière publique ne constituaient pas toute la vie religieuse des bons chrétiens. Il s'y joignait des mortifications et des austérités de toutes sortes. En même temps que le clergé s'astreignait au célibat, l'ascétisme devenait la loi des meilleurs d'entre les fidèles. Quelquefois ils groupaient autour d'eux des amis, des serviteurs qu'ils décidaient à vivre comme eux, en dehors du monde, et à former une sorte de monastère. Tels furent Pammachius, Pinien, Prudence, Sulpice Sévère, Paulin, Dalmatius et tant d'autres. Les femmes n'échappaient point à ce besoin de solitude et de paix dans la dévotion. On voit naître des congrégations de vierges et de veuves, qui ne sont pas encore proprement des religieuses, mais qui ont une place à part dans les exercices du culte. Rome, Milan, Rouen, pour ne citer que quelques villes, les connaissent dès le IVe siècle.

C'était pour l'Occident le germe de la vie cénobitique. En Orient, les monastères avaient pris dès le IVe siècle

(1) Duchesne, *Histoire ancienne de l'Église*, t. III, p. 11.

un développement extraordinaire. L'Égypte, la Palestine et la Syrie regorgeaient de solitaires et de cénobites. Tant que les moines ne s'occupèrent que de leur perfectionnement individuel, on n'eut qu'à se louer de leur façon sérieuse et austère d'entendre la profession du christianisme. Mais bientôt les affaires générales de l'Église les rappelèrent dans le monde. « On les vit partout et en grand nombre, attirant l'attention par des singularités de costume, par une austérité souvent exagérée ou empreinte d'ostentation, se mêlant au populaire et à sa vie religieuse, épousant ses querelles, excitant ses passions, même et surtout quand elles se soulevaient contre les autorités (1).» Leur intervention dans les querelles dogmatiques fut particulièrement funeste. Il fallut que le concile de Chalcédoine (451) réglât leur situation. On plaça les monastères sous la direction des évêques. Et le bon ordre y gagna, aussi bien que la piété.

En Occident la vie cénobitique fut loin de compter un personnel aussi nombreux qu'en Orient. C'est en Gaule que l'on trouve le plus de moines. Saint Martin les établit à Ligugé et à Tours. Son exemple et celui des cénobites égyptiens impressionnèrent d'autres diocèses. A Marseille, dans les îles d'Hyères et de Lérins, aux environs de Vienne, dans les solitudes du Jura, s'organisèrent de saintes retraites où les fidèles dégoûtés du monde consacraient leurs jours à la prière, au travail, aux lectures pieuses et à la mortification. Ils étaient ordinairement paisibles et respectueux de l'autorité ecclésiastique. Un conflit s'éleva cependant entre l'évêque de Fréjus, Théodore, et son diocésain Fauste, abbé de Lérins, au sujet de leurs attributions respectives. Le concile d'Arles (vers 455) détermina le droit de chacun. Tout ce qui regardait l'administration des sacrements et le gouvernement ecclésiastique fut reconnu être de la compétence épiscopale. Le reste, c'est-à-dire l'administration du temporel et la direction professionnelle des moines, demeura entre les mains de l'abbé. Cette solution fort sage devait servir longtemps de règle aux moines d'Occident.

(1) Duchesne, *Histoire ancienne de l'Église*, t. III, p. 32.

« A Rome la question se posa très tardivement. Cette vieille et vénérable église ne renonça pas facilement à l'idée que la perfection chrétienne est le devoir de tous et non la spécialité de quelques virtuoses. Elle s'en tint longtemps aux vierges sacrées et aux « confesseurs », que leur vœu de continence ne ségrégeait nullement du reste des fidèles. Les monastères s'y fondèrent assez tard. Quand il y en eut — et les premiers ne sont que du ve siècle déjà avancé, — l'autorité hiérarchique s'y prit de façon à ce qu'ils ne fissent point obstacle. Il y eut des monastères à Rome, mais de petits monastères, généralement adjoints aux églises de la banlieue, même de la ville, où on les employait pour les offices, sous la surveillance du clergé. Ainsi disciplinés, il ne donnèrent jamais de sujets de plainte (1). »

Cependant Cassiodore (538) et saint Benoît de Nursie (480-543) imprimèrent à la vie monastique de l'Italie un caractère nouveau et un essor extraordinaire. Dans la règle qu'il composa pour le Mont-Cassin, Benoît exige de ses disciples le vœu de stabilité, c'est-à-dire l'engagement de demeurer jusqu'à la mort dans le monastère dont ils sollicitaient l'entrée. Cette sage prévoyance prévenait chez les religieux la tentation de rentrer dans le monde, coupait court à tout prétexte pour changer de résidence et mettait fin aux courses de ceux qu'on appelait les gyrovagues. De son côté, Cassiodore appliquait les moines de Vivarium (Basse-Italie) aux travaux scientifiques et à la transcription des livres. Cet exemple eut une portée immense parce que les disciples de saint Benoît l'imitèrent. C'est grâce à cette introduction de la culture intellectuelle dans la vie religieuse que les trésors littéraires de l'antiquité sont arrivés jusqu'à nous. C'est par là aussi que les monastères bénédictins sont devenus une pépinière de grands hommes ; vers la fin du vi^e siècle l'ordre monastique s'asseyait pour la première fois, en la personne de saint Grégoire le Grand, sur la chaire de saint Pierre, qu'il devait tant illustrer.

14. Somme toute, l'empire, en devenant chrétien, avait

(1) Duchesne, *Histoire ancienne de l'Église*, t. III, p. 36-37.

fait faire à l'humanité un progrès considérable. Sans doute les conversions collectives ou forcées qu'il avait obtenues ne modifièrent que d'une façon très superficielle les mœurs et les habitudes, voire les superstitions, d'un certain nombre de fidèles. Mais c'était déjà beaucoup que les rites impurs du paganisme, abolis une bonne fois, ne pussent plus alimenter les instincts mauvais de ces idolâtres mal convertis. Si leur christianisme n'était pas tout à fait de bon aloi, du moins valait-il mieux que les cultes immoraux auxquels ils avaient renoncé. La loi, désormais empreinte de l'esprit de l'Évangile, favorisait tous les nobles sentiments de la nature humaine, et les moins bons d'entre les citoyens ne pouvaient que s'en ressentir. Le niveau moral des sujets de l'Empire s'élevait de la sorte inévitablement. Au-dessus de cette masse flottante de fidèles médiocres émergeait une élite qui maintenait, tout en les développant, les traditions et l'esprit de l'Église primitive. Le clergé et les chrétiens austères disséminés au milieu du monde montraient par leurs actes — aussi bien que les moines et les cénobites déserteurs du siècle — quelle était la vertu tout à la fois religieuse et civilisatrice de l'Évangile.

II

L'Église et les Barbares

15. Pendant que l'Empire romain achevait de se christianiser, les barbares qui menaçaient ses frontières finirent par les rompre. Dès le ve siècle, les Hérules, mêlés aux Rugiens, et les Ostrogoths envahissent l'Italie; en Espagne, apparaissent les Vandales, les Suèves et les Visigoths ; en Afrique, les Vandales ; en Gaule, les Visigoths, les Burgondes, les Francs et les Bretons ; dans la Grande-Bretagne, les Anglo-Saxons ; vers la mer du nord les Frisons et les Saxons, qui débordent bientôt jusqu'en Norvège; entre la Vistule et l'Elbe, les Slaves, que poussent les Huns et les Magyars.

L'Église atteindra successivement chacun de ces peuples. Dès la fin du ve siècle, elle convertira les chefs des Francs ;

cent ans plus tard, les Anglo-Saxons ; puis, au cours du VIIIe et du IXe siècle, les Alamans, les Bavarois, les Thuringiens, les Saxons et les Scandinaves; toutes les principales nations de race germanique seront ainsi conquises à l'Évangile. Pendant la seconde moitié du IXe siècle, le christianisme sera prêché aux Slaves de la Moravie et passera de là aux Slaves de Pologne, ensuite, vers la fin du Xe siècle, aux Slaves de Russie.

Quelques îlots, comme la Poméranie, la Prusse et la Lithuanie, n'accueilleront que plus tard la bonne nouvelle. Reste la race ouralo-altaïque des Mogols ; un premier groupe, la Hongrie, recevra la foi chrétienne pendant les Xe et XIe siècles; les groupes d'Asie ne seront entamés qu'au XIIIe siècle par les missions des dominicains et des franciscains.

16. Le premier contact des barbares avec l'Évangile ne devait pas être heureux. Les Burgondes, sous la poussée des Huns, s'étaient jetés dans les bras des Romains et avaient reçu le baptême en masse. Mais leur foi fut bientôt contaminée par les Goths, qui professaient l'arianisme. Ceux-ci avaient été les victimes de l'un de leurs chefs, le noble Ulphilas, qui, emmené en otage à Constantinople au IVe siècle, y avait embrassé les erreurs d'Arius. De retour dans son pays, Ulphilas propagea l'hérésie par ses prédications et par une traduction gothique de la Bible tout imprégnée de sa doctrine. Chargé, s'il faut en croire Théodoret et Sozomène, de négocier une alliance entre l'empereur Valens, qui était arien, et les Visigoths, il gagna ces derniers à l'arianisme. Des Visigoths l'erreur passa aux Ostrogoths, aux Hérules, aux Vandales, à une partie des Burgondes, aux Gépides, aux Rugiens. Tout ce flot de barbares, qui allait inonder l'Italie, la Gaule méridionale, l'Espagne et l'Afrique, porta ainsi l'hérésie à travers l'empire romain.

17. Heureusement un autre peuple, sorti des forêts de la Germanie et campé au nord de la Gaule, se mit vers le même temps au service de l'Église. Bien que né païen, le roi des Francs, Clovis, avait épousé une princesse catholique, la fille de Gondebaud, roi des Burgondes. Ce n'est pas à dire qu'il ait incliné dès lors vers le christianisme. Mais

au milieu d'une bataille contre les Alamans il se tourna « vers le Dieu de Clotilde », lui promettant de se faire baptiser s'il remportait la victoire. Vainqueur il tint sa promesse. Saint Rémi, évêque de Reims, n'eut que le temps de l'initier à la doctrine chrétienne et lui conféra le baptême le jour de Noël 496. Trois mille guerriers francs suivirent l'exemple de leur chef. Autant dire que la tribu entière s'engageait à devenir catholique. Saint Avit, évêque de Vienne, écrivait à Clovis : « Votre foi, c'est notre victoire à tous ... L'Orient ne sera plus seul désormais à avoir un empereur qui partage notre foi. »

18. On vit bientôt en effet quelle était la mission providentielle des nouveaux convertis. Leur premier effort se tourna contre les hétérodoxes. Les Visigoths, qui avaient pendant tout le cours du ve siècle violenté les catholiques dans la Gaule méridionale, battus à Vouillé par les troupes de Clovis et voués à l'exécration générale, durent chercher un refuge en Espagne. Le royaume des Burgondes, à l'est de la Gaule, disparut de même dès la première moitié du vie siècle, sous la poussée de la nation franque. A la vérité tous les successeurs de Clovis ne rendirent pas à l'Église les services qu'elle était en droit d'attendre d'eux. Même un Charles Martel, qui la débarrassa pour un temps des Sarrasins, ne respecta pas toujours les droits du pouvoir spirituel. Il était réservé à Pépin et à Charlemagne de bien marquer quelles étaient les limites des deux pouvoirs. Charlemagne a défini lui-même sa mission religieuse. « Mon rôle, écrivait-il au pape Léon III, est, avec le secours de la bonté divine, de défendre la sainte Église du Christ contre les attaques des infidèles au dehors, et de la soutenir au dedans par la profession de foi catholique. » C'est à la lumière de ce principe qu'il faut juger la politique du fondateur de l'Empire d'Occident. Que, dans la pratique, il ait parfois empiété sur le domaine spirituel, il est difficile de le contester. Mais il faut reconnaître également que toujours il entendit mettre sa puissance au service de l'Église : ses *Capitulaires* en témoignent.

19. Les Ostrogoths d'Italie, qui succédèrent aux Hérules, semblèrent d'abord pouvoir vivre pacifiquement côte à

côte avec les catholiques. Le roi Théodoric, au dire de Cassiodore, se serait fait scrupule de s'ingérer dans les questions religieuses : *religioni imperare non possumus quia nemo cogitur ut credat invitus.* Ses ministres, Cassiodore et Boèce, l'entretenaient sans doute dans ces sentiments. Mais la politique de l'empereur Justin de Constantinople à l'égard des ariens le fit changer de système. Justin persécutait les ariens ; par manière de représailles, Théodoric s'en prit aux catholiques de son royaume. Il est triste de penser que, parmi ses victimes, il faille compter Boèce et le sénateur Symmaque. Le pape Jean, qui était intervenu auprès de Justin avec une mission de paix et de conciliation, n'ayant pu obtenir tout ce que réclamait Théodoric, fut également maltraité et périt en prison à Ravenne. Un édit de persécution devait clore ces mesures de violence. Mais Théodoric mourut le 30 août 526, sans avoir pu l'appliquer. Son royaume même allait bientôt disparaître pour faire place aux Lombards.

20. L'invasion des Lombards fut des plus terrifiantes. Le mariage de l'un de leurs princes, Autharis, avec Théodelinde, Bavaroise d'origine et catholique de religion, exerça sur leurs destinées une heureuse influence. C'est à la reine Théodelinde que l'Église doit la construction de nombreuses basiliques, entre autres, de Saint-Jean-Baptiste de Monza, où devait être placée la couronne de fer des rois lombards. Elle lui doit aussi la fondation du célèbre monastère de Bobbio, où saint Colomban vint finir ses jours. L'avènement de son neveu Aripert, en 653, marque l'arrivée au pouvoir d'une branche catholique, qui mit fin à l'arianisme et rétablit l'unité de foi en Italie. La royauté lombarde aurait pu durer de longs siècles si elle avait su borner ses désirs. Mais les desseins qu'elle nourrissait contre Rome lui aliénèrent la papauté, qui chercha un appui auprès des princes francs. Pépin et Charlemagne lui donnèrent le coup de grâce.

21. Nous ne nous attarderons pas à raconter les ravages que les Vandales exercèrent en Afrique. Si leur roi Hunéric traita cruellement les catholiques, ses successeurs, à l'exception de Trasimond (496-523), se montrèrent beaucoup plus équitables. Ils n'eurent pas le temps d'établir un

régime de paix. En 534, une expédition de Bélisaire mettait fin à leur domination qui avait duré cent ans.

22. Les Visigoths, qui supplantèrent les Vandales en Espagne, y apportèrent une foi également amoindrie et le même fanatisme. Sous l'influence de la reine Goswinde, Léovigilde se fit persécuteur. Le fils du roi, Herménégilde, qui avait été converti au catholicisme par saint Léandre, archevêque de Séville, entreprit d'arrêter les violences de son père et marcha contre lui. Il fut vaincu et tué. Mais à quelque temps de là, en 856, Léovigilde, torturé par le remords, fit amende honorable de ses crimes devant saint Léandre et consentit à ce que son second fils, Reccarède, fût instruit dans la religion catholique. Cette démarche était de bon augure pour l'Église. Dix mois après son avènement (587), Reccarède abjurait l'hérésie. Et deux ans plus tard (589), se tenait le grand concile de Tolède, où la nation espagnole, représentée par son roi, sa reine, soixante-quatre évêques, sept délégués d'évêques et les grands personnages du royaume, *primores gentis gothicæ*, faisait une solennelle profession de foi catholique. Le symbole exprimé contenait la fameuse phrase : *Patre Filioque procedit*, qui devait donner lieu à tant de disputes dans l'Église.

Le zèle que les nouveaux rois déployèrent pour le maintien et la propagation de la foi en Espagne ne fut peut-être pas toujours selon la justice. Les juifs notamment eurent à en pâtir. Sisebut se mit en tête de convertir cette race de gré ou de force. Le quatrième concile de Tolède (671) eut beau déclarer que la foi est un acte qui dépend du libre arbitre et qu'on ne saurait l'imposer par la contrainte : *non vi, sed libera arbitrii facultate, ut convertantur suadendi sunt, non potius impellendi.* L'État espagnol continua à s'acharner contre les juifs. Les conciles eux-mêmes, où d'ailleurs les laïques figurent nombreux à côté des évêques, finissent par faire à l'unité nationale le sacrifice de cet esprit de tolérance qu'ils avaient d'abord si hautement affirmé. Le dix-septième concile de Tolède décrète contre les juifs, même extérieurement convertis, la confiscation, l'esclavage et jusqu'à l'enlèvement de leurs enfants : « Si coupables qu'ils soient en plus d'une

circonstance, écrit un historien, on ne peut s'empêcher de compatir à leur sort ; et si sincères que soient ceux qui les persécutent, on ne peut méconnaître que, poussée à ces limites, la répression des infidèles n'est autre chose que la survivance en pays chrétien d'une conception païenne de la religion (1). »

23. En même temps qu'aux hérétiques du midi l'Église s'adressait aux païens du nord.

Lorsque le pape Grégoire Ier eut résolu d'entreprendre la conversion des Anglo-Saxons, il appela à son aide la France chrétienne. Brunehaut et les évêques de la Gaule furent invités à convoyer les moines missionnaires romains qui allaient débarquer dans le comté de Kent. Le christianisme les y avait d'ailleurs précédés en la personne de Berthe, la fille de Charibert, que le roi Éthelbert avait épousée. Aussi Augustin et ses compagnons furent-ils favorablement accueillis. Dès le jour de la Pentecôte 597, ils administraient le baptême à Ethelbert, et le jour de Noël de la même année dix mille Anglo-Saxons nclinaient à leur tour la tête sous l'eau sainte. La violence ne fut pour rien, nous dit-on, dans ces conversions en masse. L'exemple du roi et la prédication des moines avaient suffi pour les déterminer. Les conseils de saint Grégoire le Grand portaient leur fruit. C'était surtout à la bonne volonté des païens qu'il voulait qu'on fît appel. Il avait d'abord songé à exiger la démolition des temples. Mais, s'étant ravisé, il écrivit à Augustin : « Au lieu de les détruire, aspergez-les d'eau bénite et mettez-y des autels. La nation se soumettra, en voyant qu'on laisse debout les sanctuaires, et elle viendra plus facilement aux lieux qu'elle avait l'habitude de fréquenter. ...Les Angles font des sacrifices aux démons : changez la coutume en quelque fête chrétienne. » Il n'est pas jusqu'aux banquets que l'accommodant pontife n'ait jugé bon d'autoriser, à l'occasion des solennités religieuses. Une telle condescendance pouvait donner lieu à des abus — il fallut bien le reconnaître plus tard — mais elle était faite pour gagner les cœurs. La Northumbrie, le Wessex,

(1) F. Mourret, *L'Église et le monde barbare*, p. 250.

l'Est-Anglie, la Mercie, le Sussex et les Saxons-Orientaux se soumirent successivement à l'Évangile. On ne signale que cette dernière région où le bras séculier ait contribué, autant peut-être que la prédication, à la chute des idoles et à la conversion des païens : *quidam voluntarie, alii vero coacti regis imperio.* Vers 685, le triomphe de l'Église était à peu près complet sur tout le territoire. Et à quelque temps de là, les sept États de l'Heptarchie, réunis par le lien d'une même foi, pouvaient former une société politique solide, sous le roi Egbert le Grand, véritable fondateur de la monarchie anglaise.

24. En Irlande, saint Patrice et ses disciples n'usèrent, à ce qu'il semble, que des moyens de persuasion. Leur tactique était de s'attaquer directement aux chefs des tribus. Une fois ceux-ci gagnés, le reste entrait comme de lui-même dans l'Église. L'esprit de clan était à lui seul le meilleur agent de conversion. Le fait rapporté dans une vie de saint Mœdoc de Ferns est, à cet égard, assez typique. Le saint missionnaire ayant baptisé un chef du Leinster, celui-ci lui fit don d'une terre pour y établir une colonie religieuse et lui dit : « Je m'offre à Dieu et à toi, et avec moi j'offre toute ma race ; sois notre maître à tous. » Le centre du clan devenait ainsi un centre religieux, et le plus souvent il devint un monastère et un évêché. On sait que les évêques irlandais, à l'origine, étaient des abbés. Ce régime eut ses inconvénients Après quelques siècles de prospérité dont bénéficia toute l'Église, avec les Gall et les Colomban, l'Irlande tomba dans des désordres affreux. La réforme y fut introduite au XIIe siècle par saint Malachie, qui prit son mot d'ordre à Rome.

25. Les premières missions en Germanie furent peu fructueuses. Avant l'Anglo-saxon Winfrid, plus connu sous le nom de saint Boniface, quelques apôtres, Villibrord par exemple, avaient déjà essayé de défricher la Frise et les bords du Rhin. Mais leurs efforts étaient demeurés à peu près impuissants. C'est à Boniface, investi par l'autorité du pape Grégoire II des pouvoirs les plus étendus, que la Germanie dut proprement sa conversion. On estime à cent mille le nombre des païens qu'il

baptisa pendant le cours de son apostolat (715-755). Suivant le conseil de son ami Daniel, le vieil évêque de Winchester, Boniface mit d'abord toute sa confiance dans la modération : *non insultando aut irritando, sed placide et magna cum moderatione.* Mais la résistance qu'il rencontra auprès de certaines peuplades l'incita à changer de méthode. Charles-Martel venait de donner un témoignage de sa force et un gage de sa fidélité à l'Église en refoulant les Saxons jusqu'aux bouches du Weser. Boniface s'imagina que la puissance de ce bras donnerait quelque poids à son autorité ; il s'en ouvrit à son vieux conseiller Daniel : « Sans le patronage du prince des Francs, je me sens incapable de gouverner mon peuple : sans m'abriter sous son commandement et l'ascendant redoutable de son nom, je ne pourrai jamais mettre un terme aux rites sacrilèges des païens. » Tout n'était pas faux dans cette appréciation. Ce fut certes grâce au patronage de Charles-Martel que le saint put, dès le début de sa mission dans la Hesse, s'avancer hardiment et faire abattre un arbre sacré, cher aux idolâtres, le fameux chêne de Geismar. Sans le sauf-conduit du maire d'Austrasie, il est probable que les missionnaires auraient payé cher leur audace. Mais, cette opération terminée, Boniface comprit que douceur ferait plus que violence. Les moines qu'il installa à Amœneburg en Hesse, à Ohrdruff en Thuring, à Fulda et ailleurs encore, furent ses meilleurs auxiliaires pour achever l'œuvre commencée.

26. De toutes les peuplades germaniques la plus barbare peut-être était celle des Saxons. Un disciple de Boniface, saint Liudwin, voua sa vie, nous dit-on, à faire d'eux des enfants de l'Église et des alliés des Francs. Mais il n'était pas de taille à accomplir ce double miracle. Charlemagne y usa trente ans de son règne et, s'il vint à peu près à bout de son dessein, ce fut par l'emploi de la force presque autant que par les moyens de douceur. Sa première expédition, en 772, paraît n'avoir eu pour but que de terrifier les Saxons. Il pénétra directement dans le Westphal où se trouvait la fameuse idole, « la colonne du monde », *Irmensul.* On la mit à bas. Déconcertés par la chute de leur dieu, les païens firent la paix, accep-

tèrent des missionnaires chrétiens et offrirent des otages. Mais, le vainqueur éloigné, ils recommencèrent leurs déprédations. Ce ne fut qu'à la diéte de Paderborn, en 777, qu'ils donnèrent des gages sérieux de soumission. A la suite d'une éloquente prédication de Sturm, abbé de Fulda, la plupart des chefs saxons demandèrent le baptême, qu'ils reçurent dans les rivières, revêtus de blanches tuniques, nous disent les chroniqueurs. Cependant, parmi les insoumis, restait le terrible Widukind, qui, à plusieurs reprises encore, devait agiter la Saxe et la précipiter contre les Francs. La bataille de Süntal où il fut victorieux ne fit qu'accroître son audace. Charlemagne se décida à l'arrêter par un grand coup. Il convoqua, en 782, à Verden sur l'Aller, les chefs Saxons qui lui avaient juré fidélité et ordonna une enquête sévère. Quatre mille cinq cents coupables furent livrés par les Saxons eux-mêmes et décapités le même jour. Quelques mois plus tard, Charlemagne publiait le fameux *Capitulaire de Saxe* qui punissait de mort, non seulement les traîtres, les incendiaires et les meurtriers, mais aussi tous les Saxons qui refuseraient le baptême ou « afficheraient leur mépris du christianisme en violant la loi du jeûne ». Ces mesures extrêmes se ressentaient évidemment de la colère du grand empereur. La postérité les a jugées sévèrement. Et à cet égard Alcuin devança le jugement de la postérité. « A quoi sert le baptême sans la foi ? disait-il. Comment forcer un homme à croire ce qu'il ne veut pas croire ? Vous pouvez le forcer à recevoir le baptême, mais vous ne le forcerez pas à avoir la foi. » Et il conseille à Charlemagne d'imiter les Apôtres, qui donnaient « le lait des préceptes suaves » aux peuples dont la foi naissante avait besoin de ménagements. L'empereur était homme, au fond, à comprendre ces raisons. Toute sa législation témoigne de son grand sens chrétien. Dans les derniers temps de sa vie, il traita les Saxons avec plus de douceur, et il n'eut qu'à se féliciter de sa nouvelle méthode : *Plus regis pietas et munificentia fecit quam terror*, dit l'annaliste saxon. Dès lors, l'évangélisation du pays conquis se fit surtout par les moines.

27. Ce fut aussi un moine, saint Anschaire, sorti de l'abbaye saxonne de la nouvelle Corbie (ou Corvey),

qui gagna en grande partie le Danemark et la Suède au christianisme. Les premières tentatives des missionnaires qui parcoururent cette région avaient été décevantes. Les vieux Danois abusaient volontiers des rites chrétiens. Pour se concilier les bonnes grâces de Louis le Débonnaire, le roi Harald, sa femme, son fils et quatre cents de ses guerriers ne firent pas difficulté de recevoir le baptême, quitte à retourner plus tard sans autre scrupule au paganisme ancestral. L'apostolat de saint Anschaire († 865), qui dura une trentaine d'années et s'exerça en Suède aussi bien qu'en Danemarck, mit fin à ces manœuvres déloyales. Peu à peu l'Église prit pacifiquement possession des deux provinces.

28. La Norvège fut traitée plus brutalement, si l'on en croit la Saga du Nord. Les princes de ce pays, une fois convertis, entendirent imposer de gré ou de force la foi à leurs sujets. Olaf Tryggvason, ayant fait proclamer par toute la Norvège que les Wikings eussent à recevoir le baptême, rencontra dans le nord une opposition à laquelle il était loin de s'attendre. Mais le glaive et la peine de l'exil eurent raison des résistances. En une année, nous dit-on, tous les Wikings devinrent chrétiens. La même méthode d'évangélisation fut appliquée aux îles Orkneys, à l'Islande et au Groënland, avec cette différence que la destruction des idoles suffit parfois à déterminer la conversion des idolâtres. De la sorte, au XIe siècle, sous Olaf le Saint, la religion d'Odin avait fait place à la religion du Christ, d'un bout à l'autre du royaume.

29. Nombre de Wikings avaient quitté leurs fjords sans recevoir le baptême. Charlemagne les voyait déjà avec effroi menacer son empire. En plein IXe siècle, ils descendent sur les bords de l'Escaut, de la Seine et de la Loire, qu'ils pillent et qu'ils ravagent. Les évêques francs, notamment les archevêques de Reims et de Rouen, s'appliquent à les apprivoiser. Leur conversion fut une œuvre d'assez longue haleine. Baptisés, ils retournaient facilement à leurs idoles. Il semble cependant que le baptême de Rollon en 912 ait déterminé un changement considérable dans la vie religieuse des Normands. Les successeurs de Rollon sont des serviteurs dévoués de l'Église. La Normandie devient

l'une des provinces les plus chrétiennes et les plus prospères de toute la France.

30. Dès le IXe siècle, l'Église se tournait vers les Slaves qui occupaient le nord-est de l'Europe. Les premiers peuples qu'elle rencontra de ce côté furent les Bulgares et les Moraves. Le christianisme avait déjà pénétré lentement dans cette région par l'armée. Mais son action fut presque insignifiante jusqu'au jour où le chef des Bulgares, Boris ou Bogoris, se convertit (864). Baptisé par un évêque byzantin, avec l'empereur Michel l'Ivrogne pour parrain, Boris exigea que tous ses sujets se convertissent.Comme un certain nombre d'entre eux protestaient contre un pareil abus d'autorité, il fit massacrer cinquante-deux familles de *boïards* ou seigneurs, y compris les femmes et les enfants. On ne s'étonnera pas que le pape Nicolas Ier ait blâmé hautement cet acte de barbarie. Heureusement Boris, qui avait des accès de colère sauvage, eut aussi quelquefois des éclairs de bon sens. Il comprit quel prestige il pouvait retirer de son commerce avec Rome. A maintes reprises, il se déclara « le serviteur de saint Pierre ». Sa confiance en la sagesse de Nicolas Ier nous a valu les célèbres *Responsa Nicolai ad Bulgaros*, qui forment un des documents les plus précieux du droit canonique. Mais en d'autres circonstances il traita son église comme si la papauté n'existait pas. C'étaient là des signes graves d'incohérence. Ils devaient s'accentuer sous les successeurs de Boris et conduire finalement la Bulgarie au schisme grec.

31. La Moravie n'avait reçu que les prémices de l'Évangile lorsque, en 862, son roi Ratiz demanda des missionnaires à l'empereur Michel l'Ivrogne. Les deux frères Cyrille et Méthode lui furent adressés. Ce fut une bonne fortune pour le pays. Les deux apôtres, d'une sagesse et d'un zèle éprouvés, avaient l'avantage de posséder à fond la langue slavonne. Ils en usèrent dans leurs prédications et l'introduisirent même dans la liturgie. Les Moraves ne résistèrent pas à de tels moyens de séduction. La méthode parut néanmoins abusive à quelques-uns et fut dénoncée à Rome. Mais, après mûr examen, le pape Jean VIII déclara solennellement, dans une lettre

adressée au successeur de Rastiz, le roi Swatopluck, en juin 870, que rien ne s'opposait à ce qu'on chantât la messe en slavon, « Dieu étant aussi bien l'auteur de cette langue que de toutes les autres langues. » La Moravie aurait pu entraîner dans son orbite les nations voisines, mais son empire ne survécut guère au grand Swatopluck. L'action civilisatrice et religieuse des Cyrille et Méthode s'étendit cependant, d'une manière directe ou indirecte, à tous les peuples de race slave et même aux Magyars de Hongrie.

32. Les Slaves de la Russie restèrent quelque temps hésitants entre le dieu Péroun qu'adoraient leurs ancêtres et le Christ que leur offrait l'Évangile. Sous leur roi Vladimir, en 998, le christianisme s'implanta d'un seul coup dans Kiev, « la mère des villes russes ». Vladimir venait de prendre femme et de recevoir le baptême à Constantinople. Il ramena son épouse en grande pompe et avec elle des prêtres chrétiens, des reliques de saints et des ornements d'église, comme on ramène des captifs, comme on rapporte un butin après la victoire. Arrivé près du Dniéper, il fit fouetter publiquement et précipiter dans le fleuve l'idole de Péroun. Il donna ensuite à ses sujets l'ordre d'embrasser le christianisme sans délai : « Quiconque, riche ou pauvre, ne viendra pas dès demain recevoir le baptême dans le fleuve, encourra ma disgrâce. » Tout le peuple obéit, nous dit-on. Et l'on vit les Kiewins se plonger dans le Dniéper, pendant que les prêtres, rangés sur la rive, récitaient solennellement la formule sacramentelle. Une conversion aussi subite et opérée pour ainsi dire à la baguette ne pouvait guère être que superficielle. Les écoles que fonda Vladimir et qu'entretint son successeur Iaroslaf le Grand firent pénétrer plus avant la foi dans l'âme du peuple russe. Mais le christianisme slave se ressentit toujours du vice de son origine. La Russie resta isolée de l'Occident. La foi lui était venue de Byzance, non de Rome. Ce fut la cause principale de sa faiblesse. Le jour où le schisme grec se déclara, l'Église russe s'y précipita comme d'elle-même.

33. La Pologne comprit mieux ses devoirs de nation chrétienne. Comme la Gaule mérovingienne, elle dut en

partie sa conversion à une femme. Le duc Mieczyslas ou Miesko épousa, en 965, une jeune princesse bohême, Dombrouka, la nièce de saint Wenceslas, qui apportait le christianisme dans sa corbeille de noces. Dombrouka communiqua sa foi à tout son entourage, et notamment à son époux. Le successeur de Mieczyslas, Boleslas Chobry ou le Fort (992-1025), assura le triomphe complet de l'Évangile en appelant dans ses États les Bénédictins et les Camaldules, qui répandirent autour d'eux le sérieux de la vie chrétienne. Deux caractères signalèrent dès lors l'Église de Pologne : une tendre dévotion à la sainte Vierge et un ardent dévouement au Saint-Siège.

34. Les mêmes vertus caractérisèrent la Hongrie, qui entra à peu près en même temps que la Pologne dans le concert des nations catholiques. Un siècle environ après l'occupation de la Hongrie par les troupes Magyares, le jour de Noël de l'année 973, le duc Geiza recevait le baptême des mains de saint Adalbert de Prague, avec cinq mille de ses guerriers. Six ans plus tard, son épouse Sarolta donnait le jour à celui que l'Église devait placer sur les autels sous le nom de saint Étienne. Les services qu'Étienne rendit à la Hongrie permettent de le ranger parmi les plus grands rois chrétiens. Il aurait pu se placer sous la dépendance de l'Église byzantine ; bien des motifs semblaient l'y inviter. Mais il comprit que l'avenir était du côté de Rome et il se tourna vers elle. Le pape Sylvestre II lui remit, en l'an 1000, la fameuse couronne d'or qui devait être la marque de sa vassalité et il lui décerna en même temps le titre *d'apostolique*, en reconnaissance des services qu'il avait rendus à l'Église. *Apostolique* : c'est peu dire, ajoutait le pontife ; *apôtre* serait plus juste. Et de fait, c'est surtout à saint Étienne que la Hongrie doit son évangélisation.

Par la conversion de la Hongrie s'achevait la formation de l'Europe chrétienne. Après mille ans d'efforts, le paganisme avait cédé la place au Christ à peu près partout en Occident.

35. Ces efforts ne furent pas tous d'une égale valeur morale. Certes pour conquérir les barbares, l'Église avait eu à sa disposition un épiscopat généralement vertueux

et zélé. Nombre d'évêques de l'époque mérovingienne et carolingienne font grande figure dans l'histoire : les Césaire d'Arles, les Grégoire de Tours, les Didier de Cahors, les Éloi de Noyon, les Boniface de Mayence, les Anschaire de Brême, les Martin de Braga, les Cyrille et les Méthode, etc., représentent un apostolat tout à la fois généreux et fécond. Les moines, qui sortaient de partout à cette époque, notamment de l'Irlande, de l'Angleterre, de la Gaule et des bords du Rhin, cultivèrent avec non moins d'ardeur et de succès le champ qui était offert à leur zèle. La papauté dirigeait de loin, habilement et prudemment, cette armée de missionnaires, semeurs de la bonne parole. Mais on ne peut se dissimuler que le bras séculier se soit parfois substitué trop facilement à l'action morale de l'Église dans cette œuvre si complexe de l'évangélisation. Un Sisebut, un Tryggvason, un Vladimir, voire Charlemagne, dépassèrent sûrement les limites de la justice dans la pression qu'ils exercèrent sur leurs sujets récalcitrants. Les conversions qu'ils obtinrent ainsi par la force ne pouvaient être toutes de bon aloi. Les conversions en masse que détermina l'exemple des chefs de peuples ne valaient pas toujours mieux. On comprend que nombre de ces néophytes, baptisés sans préparation suffisante, aient fait peu d'honneur à la religion qu'ils venaient d'embrasser.

36. Une des conséquences de ces conversions collectives ou forcées fut la fréquence de l'apostasie. Nous avons cité l'exemple de Harald et de ses guerriers. L'*Histoire ecclésiastique* de Bède et la *Vie* de Sturm, abbé de Fulda, en fourniraient aisément d'autres pour l'Angleterre et la Germanie. Nulle des nations barbares ne paraît en avoir été exempte.

37. Ce qui n'était guère moins grave, c'était le mélange de paganisme et de christianisme dont se composait quelquefois la religion des nouveaux convertis. Bède nous montre Retwald, roi d'Est-Anglie, érigeant dans son palais deux autels, l'un pour la célébration de la messe, l'autre pour le sacrifice aux idoles. Si des princes pouvaient tomber dans une pareille aberration, à plus forte raison leurs sujets n'y échappaient-ils pas tous.

L'*Indiculus superstitionum et paganiarum*, dressé au concile de Leptines, en 743, et les canons du concile de Cloveshoe, tenu en 749, attestent pour la Germanie et l'Angleterre combien les pratiques idolâtriques ou superstitieuses tenaient encore de place dans les habitudes des peuplades barbares devenues chrétiennes. A défaut de documents, il est permis de conjecturer que les autres nations ne rompirent pas plus complètement, du premier coup, le charme du paganisme ancestral.

Cette remarque ne s'applique qu'à la masse des fidèles, mais elle s'y applique largement. On a même prétendu que l'entrée des barbares dans l'Église avait « paganisé » en quelque sorte les doctrines et les pratiques du christianisme. C'est aller un peu loin. L'Église a toujours maintenu hautement les principes dont elle avait la garde et en a surveillé jalousement l'application. Ce qui est vrai, c'est qu'elle n'a pu empêcher certaines infiltrations de coutumes païennes, telles que les ordalies ou jugements de Dieu, l'épreuve de l'eau bouillante, le duel, etc., de se produire. Mais avec le temps elle devait finir par éliminer ces restes d'une civilisation inférieure.

38. Les mœurs des barbares ne furent pas non plus changées d'un seul coup. A lire Grégoire de Tours, on voit que les Francs n'avaient guère dépouillé le vieil homme au VIe siècle. Et les siècles suivants n'offrent pas de spectacle beaucoup plus consolant. Les Pénitentiels, où se trouvent cotées et tarifiées les fautes des fidèles et des clercs, nous font une énumération de délits ou de crimes plus abominables les uns que les autres. Il est vrai que l'examen de conscience de l'humanité ou même de la société chrétienne, à un moment donné de l'histoire, doit toujours comprendre et prévoir les cas les plus extraordinaires de la criminalité. Mais l'insistance avec laquelle les canonistes du haut moyen-âge ont signalé certains vices particulièrement graves de leurs contemporains, semble indiquer que ces monstruosités n'étaient pas tout à fait rares. Du moins, à côté des maux, se trouvait le remède. L'Église qui les signale s'offrait à les guérir.

39. L'état politique de la chrétienté au Xe siècle mit le comble au désordre social, moral et religieux. Infidèle

à ses devoirs et notamment au célibat que l'Église lui avait imposé depuis le IVe siècle, le clergé paraissait ne plus comprendre sa mission sanctificatrice. La simonie rendait d'ailleurs particulièrement odieuse la forme de son recrutement. Il n'est pas jusqu'à la papauté qui n'ait donné alors des signes d'une décadence en apparence irrémédiable. Sur le trône de saint Pierre siégeait, à la honte de l'Église, un Serge III, un Jean XII et un Benoît IX, créatures d'une Théodora ou d'une Marosie. On pouvait croire tout perdu (malgré le nombre considérable de saintes âmes que fournit encore le Xe siècle), quand soudain le salut vint d'un côté où on ne l'attendait plus.

Il vint des moines et de la papauté même.

40. Cluny, fondé en 910, se donna pour mission de régénérer la vie monastique. Et grâce à ses abbés, saint Odon, saint Mayeul, saint Odilon, saint Hugues, le programme de réforme qu'il se traça fut merveilleusement exécuté. Non seulement on vit renaître dans l'intérieur du monastère ces fleurs de vertus, ce christianisme concentré qui forme l'essence même de la règle bénédictine, mais on trouva le moyen d'étendre à presque tout l'Occident les bienfaits de cette régénération. La décadence des monastères était venue surtout de leur isolement. Pour assurer le succès de la réforme, Cluny s'affilia abbayes et prieurés. Ainsi naquit la première *congrégation bénédictine*. L'abbé de Cluny en était le chef, avec un pouvoir presque illimité. Les maisons soumises à son autorité étaient répandues par toute la France, l'Angleterre, les Pays-Bas, l'Espagne, l'Allemagne et l'Italie. On en compta jusqu'à deux mille. Avec ses mains longues et étendues, l'abbé de Cluny semait donc, à travers l'Europe défaillante et déchue, des germes et des promesses de résurrection.

41. Ces promesses, ce fut surtout la papauté qui se chargea de les réaliser. La querelle des investitures, à laquelle était liée si étroitement la question de la simonie, mettait aux prises l'Église et l'État. Le pontife romain était seul capable de porter le fer dans une plaie qui gangrenait la chrétienté presque tout entière. Saint Léon IX et Nicolas II avaient accompli des réformes partielles. Il était réservé

à Grégoire VII d'opérer à fond. Non content de frapper les prêtres mariés et les simoniaques, il s'attaqua directement à l'empereur, le complice, sinon l'auteur responsable de presque tout le mal. Henri IV vint à Canossa en pénitent et se soumit à toutes les exigences du pape. Mais Grégoire VII n'en dut pas moins fuir plus tard à Salerne, où il mourut en prononçant la parole fameuse : « J'ai aimé la justice et haï l'iniquité ; c'est pourquoi je meurs en exil. » Cluny, qui l'avait aidé dans son œuvre réformatrice, lui donna des successeurs dignes de la continuer, Urbain II, Pascal II, Gélase II, Calixte II. Il est vrai que Pascal II crut pouvoir abandonner à Henri V les investitures, sous la condition expresse que la liberté des élections serait garantie ; mais il dut revenir sur cette extrême et périlleuse condescendance, devant l'émotion de l'Église et de Cluny, en particulier qui ne pouvait croire qu'une telle promesse fût fidèlement observée. Calixte II enfin, par un de ces arrangements qui ne se trouvent qu'au terme des grandes luttes, réconcilia pour un temps les deux puissances en accordant à l'Empire le droit d'investir par le sceptre — signe de la puissance temporelle — les évêques et les abbés que l'Église investirait par la crosse et par l'anneau, symboles de leurs pouvoirs spirituels. De la sorte la simonie était atteinte dans ses forces vives, et les maux qu'elle engendrait allaient disparaître en partie. Une ère de paix relative, de grandeur et de progrès s'ouvrait de nouveau pour l'Église.

III

La Chrétienté au moyen-age. — Grandeur et décadence

42. La papauté, qui s'était ressaisie avec les grands pontifes du XIe siècle, et qui allait faire voir pendant plusieurs siècles la mesure de sa force, domine tout le moyen âge. Elle donne à l'Église son unité, sa cohésion ; elle en fait ce qu'on a si bien appelé la chrétienté. Nul pontife ne personnifie mieux cette domination universelle

que le pape Innocent III, qui ne fait d'ailleurs que réaliser ce que les plus grands de ses prédécesseurs avaient préparé ou ébauché. De Grégoire VII ou même de Nicolas Ier à Boniface VIII, la papauté revendique, non seulement sur les églises particulières, mais encore sur l'empire et sur les royaumes, une souveraineté qui ne connaît pas de limites. Cette revendication suppose un droit, et ce droit repose non pas, comme on le répète trop souvent, sur l'ambition et sur l'orgueil, mais sur des titres divers, inégalement authentiques.

43. La suprématie spirituelle que l'Église romaine exerçait sur les églises particulières au temps de saint Léon le Grand, ne fit que s'affirmer au cours des siècles suivants, par la force même des choses. Quoi qu'on en ait dit, les Fausses Décrétales ne furent pour rien (ou à peu près) dans ce développement de l'autorité papale. Évêques, moines, fidèles recouraient volontiers d'eux-mêmes au tribunal du souverain pontife. Ce fut le principe d'une centralisation à outrance : saint Bernard en dénonçait déjà les excès et les abus dans son traité *De consideratione*. Rome devint une sorte de palais de justice universel. Non seulement toutes les causes majeures y étaient déférées, mais les causes mineures même y affluaient. Sans doute les meilleurs esprits auraient souhaité que la cour romaine respectât et sauvegardât les droits particuliers des évêques. « Vous vous trompez, disait l'abbé de Clairvaux au pape Eugène III, si vous croyez que votre puissance, pour être souveraine, a été seule instituée par Dieu. » Mais personne n'eût songé à mettre en doute que l'autorité religieuse du pape s'étendît à l'Église universelle. Ce fut seulement au temps du grand schisme d'Occident que se fit jour l'idée que cette autorité, au moins en certains cas, pouvait être inférieure à celle des conciles.

44. En dehors de son domaine purement spirituel, en dehors même de son domaine temporel — dont elle dut l'affermissement et l'extension à Pépin et à Charlemagne — la papauté exerça au moyen âge une suprématie très réelle, sinon incontestée, sur les princes et les principautés.

45. Ce n'est guère qu'à partir de Léon III que les pontifes romains se considérèrent non seulement comme

les tuteurs des princes, mais encore comme les dispensateurs des couronnes et des royaumes. La fameuse *Donation de Constantin* venait de faire son apparition à Rome et probablement dans la chancellerie du Latran, vers 774. Il n'est pas sûr que le pape ait voulu en faire état quand il couronna Charlemagne le jour de Noël de l'an 800. Mais par ce geste symbolique il montrait au monde que le nouveau Constantin lui devait ce qu'il y avait de puissance et de majesté contenues dans le titre impérial. « Suivant les idées qui prévalurent plus tard, l'empereur avait des droits sur l'Occident tout entier, et ces droits il les tenait du pape, son consécrateur. Mais le pape d'où les tenait-il ? La *Donation* répond. Le pape les tenait de Constantin, qui avait cédé à saint Silvestre *omnes Italiæ sive occidentalium regionum provincias, loca et civitates* (1). » Comme il en était le maître, il était libre d'en disposer à son gré. Et s'il en disposait en faveur de l'empereur, celui-ci devenait par là même son subordonné.

46. Les rois n'échappaient pas à cette tutelle. Lorsque Henri II d'Angleterre voulut envahir l'Irlande sous prétexte d'y porter la réforme religieuse, il demanda au pape Adrien IV l'autorisation de s'en emparer. C'était une manière de reconnaître la suzeraineté du souverain pontife sur l'île sainte. Et Adrien IV n'hésite pas, en vertu du droit que lui conférait sur toutes les îles la prétendue donation de Constantin, à favoriser par une bulle l'expédition du roi envahisseur.

47. Au moyen âge, personne ne doute de la réalité et de la valeur juridique de la fameuse Donation. Grégoire IX s'imagine qu'il va confondre les prétentions de Frédéric II par cet argument : « Il est notoire que Constantin, à qui appartenait la monarchie universelle, a voulu que le *vicaire du prince des apôtres*, qui avait l'empire du sacerdoce et des âmes dans le monde entier, *eût aussi le gouvernement des choses corporelles dans tout l'univers.* Il pensait, en effet, que celui-là devait régir les choses ter-

(1) Duchesne, *Les premiers temps de l'État pontifical*, dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, t. I, 1896, p. 285.

restres à qui Dieu avait confié le soin des choses célestes. C'est pourquoi *il a remis à perpétuité au pontife romain le sceptre et les insignes impériaux*, avec Rome et tout son duché et l'*Empire même*, considérant comme infâme que là où le chef de la religion chrétienne avait été institué par l'Empereur céleste, un empereur terrestre pût exercer aucun pouvoir. Abandonnant donc l'Italie au siège apostolique, il s'est choisi en Grèce une nouvelle demeure, et depuis, quand *l'Église, imposant le joug à Charlemagne, a transféré le siège de l'Empire* en Germanie, quand elle a appelé vos prédécesseurs et vous à siéger sur le tribunal impérial, quand elle *vous a concédé*, au jour de votre couronnement, *la puissance du glaive*, elle n'a entendu diminuer en rien la substance de sa juridiction ... Gardez-vous de méconnaître *le pouvoir qui vous a fait ce que vous êtes.* »

48. Au XIIIe siècle, on entreprit de faire remonter plus haut même que Constantin la suprématie papale. Pourquoi ne serait-elle pas inhérente à la fonction même du souverain pontificat ? Dans ce système, la donation de Constantin ne serait que le signe sensible du pouvoir que le chef de l'Église possède sur le monde en vertu de son office. C'est la théorie que développe Innocent IV (août-septembre 1245) : « En dehors de l'Église, écrit-il, on ne bâtit que pour l'enfer et il n'existe point de pouvoir qui soit ordonné de Dieu. C'est donc mal envisager les faits et ne pas savoir remonter à l'origine des choses que de croire que le siège apostolique n'est en possession des choses séculières que depuis Constantin. Avant lui ce pouvoir était déjà dans le Saint-Siège en vertu de sa nature et de son essence. Succédant à Jésus-Christ, qui est tout ensemble le vrai roi et le vrai prêtre selon l'ordre de Melchisédech, les papes ont reçu la monarchie non seulement pontificale, mais royale, et l'Empire non seulement céleste mais terrestre. Constantin n'a fait que résigner entre les mains de l'Église *une puissance dont il usait sans droit* quand il était en dehors d'elle ; et une fois incorporé dans son sein, *il a obtenu par la concession du vicaire de Jésus-Christ une autorité qui, seulement alors, est devenue légitime.* C'est dans l'Église que sont déposés les deux glaives, emblème

des deux pouvoirs. Celui donc qui ne fait pas partie de l'Église ne peut posséder ni l'un ni l'autre, et les souverains séculiers, en exerçant leur autorité, ne font qu'user d'une force qui leur a été transmise et qui demeure dans l'Église à l'état latent et potentiel. »

49. Boniface VIII n'était pas homme à abandonner une doctrine qui consacrait si divinement son autorité. Le symbole des deux glaives, devenu classique depuis saint Bernard, lui souriait particulièrement. Aux fêtes du jubilé de l'an 1300, il parut en public, revêtu des insignes de l'autorité temporelle, comme des insignes de l'autorité spirituelle. Un héraut, tenant deux glaives placés à ses côtés, répétait à haute voix : « Voici les deux glaives ; tu vois ici, Pierre, ton successeur ; et toi, Christ, auteur de notre salut, regarde ton vicaire : » *Ecce duo gladii ; hic vides, Petre, successorem tuum ; tu, salutifer Christe, cerne vicarium tuum.* On ne s'étonnera donc pas si, un peu plus tard, en octobre 1301, il écrit ces paroles qui résument toute la bulle *Unam Sanctam* : « Le pontife romain, établi par Dieu au-dessus des rois et des royaumes dans l'Église militante, est le chef suprême de la hiérarchie, il a le principat sur tous les mortels. »

50. A Rome cette doctrine faisait loi au XIVe siècle. Et il s'est trouvé des canonistes pour la mettre en forme et la soutenir à coups d'arguments. La *Summa de potestate ecclesiastica* d'Agostino Trionfo et le *De planctu Ecclesiæ* d'Alvarez Pelayo sont les meilleurs et les plus curieux traités que nous ait valus ce sujet. La thèse d'Agostino Trionfo se trouve résumée en ces deux phrases : *Vice Dei (Papa) universalem jurisdictionem habet in toto orbe... Vice Dei (Papa) omnium regnorum provisor, sicut Deus omnium regnorum provisor et factor.* Pratiquement le pape, cela va sans dire, peut disposer de l'Empire comme il l'entend, à plus forte raison peut-il disposer de toutes les autres couronnes.

51. Cette omnipotence des papes au moyen âge a soulevé bien des récriminations. La théorie du droit évangélique dont ils se prévalaient est peut-être sujette à caution. Du moins l'état social de l'époque peut servir à expliquer la suprématie effective qu'ils revendiquaient

sur toutes les nations catholiques et spécialement sur l'Empire. « La féodalité, remarque un historien, était, politiquement parlant, une hiérarchie de pouvoirs ; toute hiérarchie suppose un chef suprême, et la logique populaire cherche à la discerner clairement; l'Europe féodale en avait deux, le pape et l'empereur, qui, au début (temps de Charlemagne), s'étaient trouvés dans un état de dépendance réciproque. En théorie au moins, il fallait que l'un des deux eût la suprématie, la question ne pouvait pas ne pas se poser, et étant données les idées spiritualistes qui sont le fond du christianisme, le principe spirituel ne pouvait pas ne pas être tenu pour le premier ; de la supériorité du principe résultait celle de la personne qui le représentait ; tout cela se déduisait à merveille. Mais pratiquement cette supériorité pouvait-elle se comprendre sans une sorte de *seigneurie*, alors que, depuis des siècles, la souveraineté impliquait un droit de propriété éminente ? De là, cette revendication de la *seigneurie* dans l'ordre temporel. Si l'on rapproche l'idée féodale de la souveraineté et l'idée catholique que le pape est le vicaire de Jésus-Christ, le représentant de Dieu sur la terre, on comprendra aisément comment les théoriciens de la puissance pontificale étaient amenés à dire que le pape était vraiment la source de tout droit et possédait sur toutes choses un domaine éminent (1). »

52. L'exercice de cette suprématie n'allait pas sans encombre. Les conflits entre l'Église et l'État (Grégoire VII et Henri IV ; Boniface VIII et Philippe le Bel ; Jean XXII et Louis de Bavière) provinrent souvent de là. Si le pape avait ses canonistes pour justifier sa suzeraineté, l'empereur et les rois ne manquaient pas de juristes prêts à défendre l'indépendance de l'État ou même à proclamer la suprématie de l'État sur l'Église. Pierre Dubois et Guillaume Ockam, aux environs de l'an 1300, et un peu plus tard (1324) Marsile de Padoue et Jean de Jandun, dans leur *Defensor pacis adversus usurpatam Romani*

(1) Alfred Baudrillart, *Des idées qu'on se faisait au* XIVe *siècle sur le droit d'intervention du souverain pontife en matière politique* dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, t. III, 1898, p. 334-335.

Pontificis jurisdictionem, dénient au pape toute autorité sur les princes et sur les choses temporelles. Dante, dans son *De monarchia*, essaye d'être plus équitable : « L'homme dit-il, a besoin de deux guides ici-bas, l'un pour le conduire à sa fin temporelle et l'autre pour le conduire à sa fin éternelle. » Cette double mission est dévolue au pape et à l'empereur, qui doivent s'aider l'un l'autre, mais sont en principe indépendants l'un de l'autre. César doit le respect à Pierre, mais « l'autorité de la monarchie temporelle dérive, sans intermédiaire, de la source même de l'universelle autorité » : *Sic ergo patet quod auctoritas temporalis monarchiæ sine ullo medio in ipsum de fonte universalis auctoritatis descendit.* C'était faire bon marché du principe de la hiérarchie féodale et, par conséquent, de la suprématie papale ; c'était opérer théoriquement la séparation des deux pouvoirs.

53. Cette séparation finit par s'acccomplir dans la pratique. Boniface VIII eut beau déclarer que, « de droit, les Français sont et doivent être subordonnés au roi des Romains et à l'empereur, » *de jure sunt et esse debent sub Rege Romano et Imperatore*, et par ce moyen au souverain pontife. Philippe le Bel s'obstina à vouloir ne tenir son autorité que de Dieu, sans nul intermédiaire humain. Et son entourage, y compris les évêques de France, l'entretint dans cette persuasion. Un peu plus tard, l'empereur d'Allemagne, Charles IV, trahira de même la confiance de la papauté. Par le célèbre édit connu sous le nom de *Bulle d'or* (1356), il dégagera l'Empire de toute tutelle. Ainsi, en Allemagne aussi bien qu'en France, les droits du Saint-Siège en matière temporelle furent répudiés, l'indépendance du prince et celle de la nation proclamées. A l'ancien régime de la chrétienté hiérarchisée succède un régime nouveau, celui des nationalités séparées. La papauté dut faire son deuil de la suzeraineté qu'elle avait si longtemps exercée sur les royaumes d'Occident. Un jour devait même venir où elle (Léon XIII) consacrerait solennellement le nouvel ordre de choses et reconnaîtrait que les deux puissances sont, à certains égards, indépendantes l'une de l'autre et que chacune d'elles, dans sa sphère, n'a pas de supérieure ici-bas : *utraque*

in suo genere maxima ; *neutra paret alteri* (Encycliques *Immortale Dei* et *Sapientiæ christianæ*).

***

L'Église romaine n'avait pas seulement à se défendre contre les princes temporels ; il lui fallait aussi essayer de réduire les schismatiques, les musulmans et les hérétiques, qui, d'une manière ou d'une autre, violaient le domaine dont elle avait la garde.

54. Le schisme grec, on le sait, a son origine dans la courtisanerie séparatiste des patriarches de Constantinople, aussi bien que dans leur ambition. On se demande sur quoi s'appuyait le concile de Chalcédoine (451) quand il osait déclarer : « Les Pères ont décerné avec raison des honneurs au siège de l'ancienne Rome parce qu'elle avait le rang de capitale ; de même nous (Constantinople), » etc. Cette décision des Pères est encore à trouver. A force de se considérer comme les titulaires du siège épiscopal de la nouvelle capitale, les évêques de Constantinople en vinrent à s'égaler, ou peu s'en faut, aux évêques de Rome. De là le titre de patriarche œcuménique que leur reprochait déjà saint Grégoire le Grand. En cette qualité un Photius estimait qu'il pouvait être arbitre de la doctrine et de la discipline, aussi bien que le pape. Les chicanes qu'il adressait à l'Église romaine sur le *Filioque*, sur certains usages liturgiques, sur le jeûne du carême, n'étaient que de vains prétextes ou de minces raisons pour secouer le joug de l'autorité papale. Michel Cérulaire n'en avait pas de plus fortes au milieu du XIe siècle. Le cardinal-évêque Humbert de Sylva Candida les réfuta avec infiniment d'esprit et de bon sens. Il est seulement à regretter qu'il ait cru devoir assaisonner ses arguments d'invectives violentes ou même outrageantes. Mais la rupture était inévitable. Léon IX la prononça. Le 16 juillet 1054, un décret d'excommunication contre Michel Cérulaire fut déposé sur l'autel de Sainte-Sophie à Constantinople. Le patriarche y répondit par le mépris. C'était le schisme.

Pendant quelques années, durant le cours du XVe siècle,

on nourrit l'espoir de renouer les liens rompus entre les deux grandes chrétientés, si tristement séparées. L'accord des évêques grecs et latins s'établit sur tous les points de doctrine et de discipline au concile de Florence (1439). Eugène IV proclama l'union des deux Églises dans le décret *Lætentur cœli.* Ce ne fut qu'une fausse joie. Les évêques grecs ne retrouvèrent pas, en rentrant dans leurs diocèses, les dispositions de paix sur lesquelles ils avaient compté. En moins de quinze ans, on vit le schisme renaître. Lorsque Constantinople fut prise par Mahomet II (29 mai 1453) un personnage hostile à l'union, Gennadius, monta sur le siège patriarcal. C'en était fait des espérances qu'avait données le concile de Florence.

55. Mahomet représentait un autre péril qui menaçait la chrétienté. Depuis de longs siècles déjà, Jérusalem et les lieux saints étaient à la merci des musulmans. Était-il possible de les leur reprendre ? Les papes le crurent. Silvestre II et Grégoire VII s'adressèrent pour cela aux princes chrétiens, qui firent la sourde oreille. Urbain II fut plus heureux au concile de Clermont (1095) ; ses porte-parole, entre autres le fameux Pierre l'Ermite, déterminèrent la première expédition en Terre-Sainte. En 1099, Jérusalem et nombre d'autres villes furent prises par les Croisés. Godefroy de Bouillon, l'un de leurs chefs, s'installa à Jérusalem en qualité de roi. Par malheur le retour offensif des musulmans qui se renouvelait périodiquement rendait fort précaire la conquête des Occidentaux. La félonie des Grecs de Constantinople formait un danger de plus, qu'il était difficile de conjurer. Louis VII et Conrad III, que saint Bernard, à l'instigation d'Eugène III, avait lancés à la défense de l'Orient latin, eurent à souffrir des schismatiques presque autant que des musulmans. Les princes d'Europe combinaient d'ailleurs fort mal leurs efforts pour assurer le triomphe définitif des Latins en Orient. La quatrième croisade due à l'initiative d'Innocent III, au lieu d'opérer par l'Égypte comme l'exigeaient les circonstances, fut dérivée sur Constantinople par la faute des Vénitiens. Et, ce qui rendit plus funeste encore cette fausse manœuvre fut l'établissement à Constantinople d'un empire latin (1204) qui ne pouvait être

qu'éphémère et qui devait donner désormais à l'hostilité des Grecs un motif plausible. En 1219, le roi de Jérusalem Jean de Brienne se porta contre le sultan d'Égypte et eut la bonne fortune de s'emparer de Damiette. Mais deux ans plus tard, il dut évacuer le pays conquis. Et d'année en année, les musulmans enserrèrent de plus près les possessions latines d'Orient. Vainement Louis IX, de sainte mémoire, se jeta en Égypte pour atteindre la Palestine. Son effort échoua. Et lorsqu'il voulut, après un court séjour en France, entreprendre une nouvelle expédition, la mort l'attendait aux portes de Tunis (1270). C'était la fin des croisades. Malgré l'appel réitéré des papes, aucune nation ne put se résoudre à dépenser ses forces une fois encore dans ces guerres lointaines où les échecs succédaient régulièrement aux victoires.

En définitive, le but immédiat des croisades fut manqué : le saint sépulcre restait aux mains des infidèles auxquels on avait voulu l'arracher. Et, qui pis est, l'islamisme, profitant de ses avantages, poussa sa pointe jusqu'en Europe. Si la menace que ses progrès formaient pour la civilisation occidentale ne fut pas arrêtée, ce ne fut certes pas la faute des papes. L'échec des croisades pèse uniquement sur la conscience des princes chrétiens, qui ne surent pas sacrifier leurs intérêts personnels à l'intérêt général de la chrétienté. « Cependant le sang versé et les sommes énormes que ces guerres avaient coûté ne furent pas perdus pour l'Occident, car l'immense développement qu'atteignirent à cette époque même toutes es branches de l'industrie humaine, le commerce et les arts, les lettres et les sciences, l'architecture surtout et les beaux-arts, doit être attribué en grande partie à ces expéditions d'Orient, qui étendirent l'horizon intellectuel des sociétés au moyen âge et les initièrent à la connaissance des civilisations grecque et arabe (1). »

56. La lutte que l'Église livrait à ses ennemis du dehors n'était interrompue que par celle qu'elle avait à soutenir contre ses ennemis du dedans. Au moyen âge, ce furent surtout les Cathares et les Vaudois qui provoquèrent

(1) Funk, *Histoire de l'Église*, trad. Hemmer, t. I, p. 498.

par leurs attaques sa juste colère et une sévère répression. Pierre de Bruys, les Henriciens et Arnaud de Brescia, Wicleff et Jean Huss, n'appellent ici qu'une simple mention.

Nous n'avons pas à analyser la doctrine des Cathares, plus connus en France sous le nom d'Albigeois. C'est une sorte de manichéisme où domine la croyance à un principe mauvais, auteur de tous les maux et notamment auteur du corps humain. Comme les âmes ne peuvent se passer d'un corps, contribuer à propager la vie c'est collaborer à l'œuvre de Satan. La génération est donc un mal. Aussi les Cathares réprouvaient-ils absolument l'union des sexes. Qu'une femme, même légitimement mariée, vînt à concevoir, c'était le plus grand malheur qui pût lui arriver ; elle avait littéralement « le diable au corps. » Avec le mariage, les Cathares condamnaient l'usage de la viande et de tout ce qui sort des animaux, œufs ou lait. Ils réprouvaient le serment, la guerre, la peine de mort et l'obéissance à toute autorité temporelle. Ils professaient un souverain mépris pour les églises, les sacrements, la croix et les images. Bref, ils sapaient par la base l'Église catholique, son dogme et sa morale.

La secte, qui venait de Bulgarie, s'était surtout répandue dans le nord de l'Italie et dans le midi de la France. Saint Bernard essaya de convertir les Albigeois et parut réussir. Mais à peine était-il rentré dans son monastère qu'ils reprirent de plus belle leur propagande. Il fallut organiser contre eux une sorte de croisade. Comme ils s'attaquaient publiquement aux institutions ecclésiastiques, voire aux monuments religieux, on répondit à leurs violences par la violence. Simon de Montfort et ses milices eurent la main dure. Et le pape Innocent III déplora que le glaive fît tant de victimes. Pour en finir plus humainement avec la secte, on institua le tribunal de l'Inquisition.

57. Déjà, en 1184, on avait prescrit aux évêques de faire une enquête par eux-mêmes ou par des commissaires dans les localités suspectes, et à l'autorité civile de sévir contre les coupables qui lui seraient livrés. La peine était l'*animadversio debita*, qui comprenait d'abord l'exil, la confiscation et la prison ou simplement des pèlerinages, et qui finit par comprendre la mort, voire la mort

par le bûcher. Comme l'inquisition épiscopale n'offrait pas toutes les garanties de zèle désirées par l'Église, le pape Grégoire IX établit, en 1231, un tribunal spécial qu'il confia aux dominicains. C'est ce qu'on a appelé l'Inquisition papale ou Inquisition monastique. Innocent IV autorisa les inquisiteurs à employer la torture pour obtenir les aveux des inculpés. Lorsque le jugement comportait la peine de mort (obstinés, relaps), on livrait le coupable à l'autorité civile, au bras séculier, suivant l'expression consacrée.

L'Inquisition a été jugée fort sévèrement par les modernes ; on lui a reproché surtout ses moyens d'instruction (la torture) et le nombre de ses victimes.

Tout le monde reconnaît que la torture est un abominable moyen d'obtenir les aveux d'un inculpé. Le pape Nicolas Ier l'avait déclaré, au nom de l'Église, dès le IXe siècle. Il est sûrement regrettable que le pape Innocent IV ne s'en soit pas tenu à une doctrine aussi sage. Mais la faute en est surtout à son temps, qui ne comprenait plus ce qu'un pareil moyen d'information avait d'inique et de barbare.

Quant aux victimes de l'Inquisition, si l'on a en vue celles qui furent livrées au bras séculier, on en exagère trop aisément le nombre. Il n'est nullement paradoxal d'affirmer que les hérétiques ont gagné à être jugés par l'Inquisition monastique. Il suffit de rappeler ce que furent les vengeances religieuses exercées par les foules ou même par un empereur qui affectait déjà au XIIIe siècle des airs de libre-penseur, Frédéric II, pour comprendre que les tribunaux qui sont l'œuvre des papes réalisaient un véritable progrès dans l'exercice de la justice. Non seulement ces tribunaux ont fermé l'ère des exécutions sommaires, mais encore ils ont diminué considérablement le nombre des condamnations qui avaient pour conséquence la peine de mort. Les documents en font foi. Et un écrivain qu'on ne saurait suspecter de tendresse pour l'Église, M. Charles Lea, a pu écrire en toute vérité : « Le bûcher de l'Inquisition n'a fait, comparativement, que peu de victimes (1). »

(1) *Histoire de l'Inquisition*, trad. française, t. I, 1903, p. 480.

Il n'en est pas moins vrai que l'Inquisition, au moins dans ses jugements contre les relaps, offrait certains caractères de dureté qui semblent en désaccord avec la tradition de l'Église primitive et les principes de la mansuétude évangélique. C'est évidemment une des raisons pour lesquelles elle est devenue particulièrement odieuse à notre siècle, épris de tolérance.

*
* *

58. L'Église avait des armes moins brutales pour combattre l'hérésie, elle avait ses écoles et ses docteurs. Le moyen âge a fourni nombre de philosophes et de théologiens de premier ordre. Saint Anselme, moine du Bec et plus tard archevêque de Cantorbéry († 1109), fut un novateur et un heureux novateur (*Proslogion*, *Cur Deus homo*). La tendance de son esprit est caractérisée par une de ses maximes favorites : *Credo ut intelligam.* Pierre Abélard (1079-1142) prit le contre-pied de cette méthode et choisit pour devise : *Intelligo ut credam.* Le *Sic et Non*, où il recueille le pour et le contre sur chaque question de théologie, a pu le faire considérer comme un contempteur des Pères ou même de l'Écriture. En réalité il fournissait une base solide à la méthode critique que saint Thomas devait illustrer par sa *Somme théologique.* Il semble bien que, en introduisant la *disputatio* dans l'enseignement de la théologie, Abélard soit, malgré ses erreurs et sa condamnation au concile de Sens (1140), le vrai père de la scolastique. Hugues de Saint-Victor, avec sa *Summa Sententiarum*, Robert Pullus, Pierre Lombard, Robert de Melun, qu'ils le veuillent ou non, sont ses disciples, Pierre Lombard († 1164) mérite une mention spéciale pour son *Sententiarum libri quatuor.* Cet ouvrage, qui fut d'abord très discuté, obtint une vogue si considérable qu'il valut à l'auteur le nom de *Maître des Sentences.* Il devint même, pour le reste du moyen âge, l'unique manuel de la théologie et fournit invariablement aux divers professeurs le thème de leurs commentaires. C'est sur ce thème que s'exercèrent les Alexandre de Halès († 1245), les Albert le Grand († 1280),

les Thomas d'Aquin († 1274), les Bonaventure († 1274), les Duns Scot († 1308), etc. Saint Thomas d'Aquin (*Doctor angelicus*) y gagna la réputation de prince de la scolastique, que sa *Summa contra gentiles* et sa *Summa theologica* ont consacrée. Un peu plus tard, Roger Bacon à Oxford et l'espagnol Raymond Lulle donnaient à la science ecclésiastique un nouveau lustre.

59. Les écoles où enseignèrent les maîtres de la scolastique s'étaient établies à côté de celles des cathédrales et en dehors d'elles. Elles formaient des institutions libres, où les docteurs qui avaient choisi le professorat comme but de leur existence, distribuaient l'enseignement. Sans règlement d'abord ni stabilité, elles finirent par se donner une organisation (XIIe-XIIIe siècles) et se constituer en *Studia generalia* ou universités. C'est ainsi que s'érige, vers la fin du XIIe siècle, l'école supérieure ou Université de Paris. Tous les maîtres des différentes branches de l'enseignement, théologie, droit, médecine et philosophie, s'y coudoient. Leur corporation fut expressément reconnue au commencement du XIIIe siècle. Vers le même temps et tout aussi spontanément naquirent les universités de Bologne et d'Oxford. Puis viennent Cambridge, Montpellier, Orléans, Angers, Modène, Sienne, Padoue, Verceil, Naples. Rome même aura son université en 1244. Remarquons qu'elles appartiennent aux pays latins, sauf l'Angleterre. L'Allemagne attendra le milieu du XIVe siècle pour avoir les siennes : Prague, Vienne, Heidelberg, Cologne, Erfurt. « Les plus renommées de ces universités furent celles de Paris et de Bologne : celle-ci, pour sa faculté de droit ; celle-là, pour ses chaires de théologie. On dit que Paris ne comptait pas moins de trente mille étudiants. C'est une exagération ; mais il reste que l'université de cette ville a brillé au premier rang pendant le moyen âge, au point de compter, après la papauté et l'empire, comme une sorte de troisième puissance (1). » Et Rome encourage tous ces centres d'études et de vie intellectuelle. Pour savoir quel prix elle attache à leur développement, il n'y a qu'à consulter par exemple

(1) Funk, *Histoire de l'Église*, trad. Hemmer, t. I, p. 551.

le *Cartulaire de l'Université de Paris* (éd. Denifle et Chatelain) où abondent les bulles des papes.

60. De Bologne, la cité du droit, sortit vers le milieu du XIIe siècle une collection canonique appelée à remplacer toutes celles qui étaient jusque-là en usage (Deusdedit, Yves de Chartres). Un professeur de cette école, en effet, Gratien, fut le premier qui fit de la science du droit ecclésiastique une branche séparée de la théologie. Son ouvrage, communément appelé *Decretum*, fut adopté partout. Reçu dans les tribunaux et commenté dans les universités, il jouit de l'autorité d'un code officiel. Bientôt il fallut y adjoindre d'autres décisions papales, les *Décrétales* de Grégoire IX (cinq livres), le *Sexte* de Boniface VIII, les *Clémentines* de Clément V, les *Extravagantes* de Jean XXII et enfin les *Extravagantes communes*. L'ensemble de ces collections forme le code ecclésiastique connu sous le nom de *Corpus juris canonici*.

61. A côté des sciences spéculatives ou pratiques, destinées à orner surtout l'intelligence, il en est une autre dont Bossuet a dit qu'elle « se tourne à aimer » : c'est la science des mystiques. Elle eut au moyen âge d'éminents représentants. On ne saurait nommer saint Bernard, l'abbé de Clairvaux, sans songer à ses sermons sur le Cantique des Cantiques, à ses traités *De diligendo Deo* et *De consideratione* qui peuvent se résumer dans cette touchante maxime : « La mesure d'aimer Dieu est de l'aimer sans mesure. » L'école de Saint-Victor, à Paris, en la personne de Hugues et de Richard, fait du mysticisme une science exacte, ayant ses règles et ses limites. Le Calabrais Joachim de Flore († 1202) aurait eu besoin de se pénétrer de ces principes. Il imagina un système historique où le règne du Saint-Esprit allait, avec le concours d'un ordre monastique nouveau, s'imposer au monde. Cette époque heureuse devait commencer en 1260 et s'appellerait « l'Évangile éternel » (cf. *Apocalypse*, XIV, 6). Les Frères mineurs les plus rigides, appelés les spirituels, donnèrent dans cette chimère, que durent condamner les papes et les conciles. Saint Bonaventure, la gloire de l'ordre franciscain, imprima heureusement une direction différente aux âmes éprises de perfection.

Son *Itinerarium mentis ad Deum* le range parmi les mystiques les plus profonds et les plus sûrs. Enfin parut (1420-1440) l'ouvrage qui devait éclipser tous les autres sur ce sujet, l'incomparable *De Imitatione Jesu Christi*, dû à la plume d'un chanoine d'Agnetenberg, près de Swolle (Hollande), Thomas de Kempen ou, comme on dit communément, Thomas à Kempis.

62. Le génie du moyen âge éclata dans les arts, aussi bien que dans les sciences proprement ecclésiastiques. L'architecture, la sculpture, la peinture (vitraux religieux) ne se sont jamais élevées plus haut qu'à cette époque. Les cathédrales de l'Europe, les cathédrales de France surtout, et parmi celles-ci la cathédrale de Chartres, résument toute cette esthétique. Et une telle beauté a son éloquence. Les cathédrales sont des livres ; elles sont même des encyclopédies. « Au moyen âge, a-t-on dit avec raison, le genre humain n'a rien pensé d'important, qu'il ne l'ait écrit en pierre (1). » Ce qu'il n'a pas écrit en pierre, il l'écrivit en couleurs. Et les yeux du peuple n'avaient qu'à s'ouvrir pour lire en caractères saisissants à peu près tout ce que l'Église proposait à sa foi. « Le moyen âge, remarque un des critiques qui l'ont le mieux compris, a conçu l'art comme un enseignement. Tout ce qu'il était utile à l'homme de connaître : l'histoire du monde depuis sa création, les dogmes de la religion, les exemples des saints, la hiérarchie des vertus, la variété des sciences, des arts et des métiers, lui était enseigné par les vitraux de l'Église ou par les statues du porche. La cathédrale eût mérité d'être appelée de ce nom touchant, qui fut donné par les imprimeurs du XVe siècle à un de leurs premiers livres, la *Bible des pauvres* (2). » Nous sommes loin de la conception des écrivains (Victor Hugo, Viollet-le-Duc) qui crurent découvrir dans l'art du moyen-âge une preuve manifeste de la libération de l'esprit humain. Jamais les artistes ne furent plus soumis qu'en ces temps de foi, à la direction de la pensée chrétienne. Les sources de leur inspiration ne sont autres que la Bible, la théologie,

(1) Victor Hugo, dans *Notre-Dame de Paris*.
(2) Émile Mâle, *L'art religieux du* XIIIe *siècle en France*, 1902, p. 1.

les différents Miroirs (historique et moral), les Vies de saints, les représentations des Mystères et particulièrement cette *Legenda sanctorum* de Jacques de Voragine († 1298) que sa grande vogue fit nommer la Légende dorée, *Legenda aurea.*

***

63. L'Eucharistie est toujours le centre du culte. Il est vrai que le peuple chrétien a peu à peu abandonné la pratique de la communion fréquente. Le IVe concile de Latran (can. 21) en est réduit à exiger pour le moins une communion annuelle au temps de Pâques. Les personnes pieuses elles-mêmes ne communient plus, en général, que cinq ou six fois par an. Le sacrement de l'autel reçoit pourtant des marques de respect de plus en plus profondes. A l'occasion de l'hérésie de Bérenger (1050), la coutume s'établit d'élever l'hostie après la consécration pour l'offrir à l'adoration des fidèles. Et dans une même pensée de dévotion, Grégoire X ordonna que, sauf pendant le temps de Pâques et de Noël, ils se mettraient à genoux depuis la consécration jusqu'à la communion. Les visions d'une religieuse de Liége furent le point de départ d'une solennité spéciale, en l'honneur du Saint-Sacrement. Urbain IV établit, en 1264, la Fête-Dieu ; des ordonnances de Clément V et de Jean XXII en firent une fête annuelle. Alors fut instituée la procession de la Fête-Dieu.

64. Après Jésus, Marie. Le culte de la sainte Vierge est une des caractéristiques de la dévotion du moyen-âge. Saint Bernard prépare la place que Dante lui assigne dans son *Paradiso.* En sa qualité de mère de Dieu elle est médiatrice entre Dieu et les hommes. On alla jusqu'à dire qu'elle était, avec son Fils, la corédemptrice de l'humanité. Saint Anselme l'appelait *omnipotentia supplex* et l'abbé de Clairvaux donne à entendre qu'on ne l'a jamais invoquée en vain. Les principales fêtes qu'on célèbre en son honneur (depuis le VIIe siècle) sont la Nativité (8 septembre) et son Assomption (15 août). Pendant cette période, s'établit la fête de son Immaculée-Conception. Ce ne fut pas sans difficulté. Chose étonnante, les princi-

paux docteurs de l'Église, saint Bernard et saint Thomas d'Aquin, s'opposèrent à cette institution. C'était l'Angleterre qui avait légué la fête au continent ; ce fut un docteur d'Oxford, Duns Scot, qui finit par faire prévaloir, à l'Université de Paris, la doctrine de l'Immaculée-Conception. Rome hésita quelque temps à prendre parti. Sixte IV (1471-1484) fut le premier pape qui se prononça nettement en faveur de la fête et du dogme de l'Immaculée-Conception.

65. Le culte des saints, en général, prit aussi, en ces temps, un accroissement considérable. Le peuple n'attendait pas toujours l'assentiment des chefs de l'Église pour mettre sur les autels ceux qu'il vénérait déjà de leur vivant. Il fallut régler ces canonisations trop sommaires. Un capitulaire de Charlemagne, de 805 (c. 17), avait déjà déclaré que l'évêque seul pourrait prendre une décision sur ce point. Plus tard, on eut recours directement au synode romain. Le premier exemple de ce genre est la canonisation d'Ulrich, évêque d'Ausbourg, à laquelle procéda le synode de Latran en 993. Enfin les canonisations furent réservées aux papes en vertu d'un décret d'Alexandre III (III., *De reliquiis*, XLV, 1). Plusieurs saints de l'antiquité se disputaient la faveur populaire. On s'arrachait leurs reliques et on se pressait autour de leurs tombeaux. Les pèlerinages les plus fréquentés, après les lieux saints de la Palestine, sont les tombeaux des apôtres à Rome, le sanctuaire de Saint-Jacques de Compostelle et la tombe de saint Martin de Tours. D'autres saints ont une vogue qui n'est guère moins grande : saint Étienne, saint Sébastien, saint Nicolas, saint Christophe, sainte Barbe, sainte Catherine, saint Éloi, saint Adrien, etc. Les corporations les prennent pour patrons, et se mettent sous leurs bannières. Le culte des reliques alla de pair avec la dévotion aux saints. Et l'un et l'autre ne restèrent pas toujours dans les limites d'une sage réserve. On exagéra la puissance des reliques aussi bien que la vertu de l'intercession des saints. Et pour se procurer ces restes sacrés auxquels on attachait un si grand prix, les fidèles employèrent quelquefois des moyens que réprouve l'honnêteté. D'autres, exploitant la crédulité populaire,

firent de fausses reliques un commerce éhonté, que Rome et l'épiscopat ne surent pas toujours réprimer comme il convenait.

66. Les *drames* et *mystères* chrétiens forment, depuis le XIe siècle, un notable développement des solennités de l'Église. On joue d'abord les drames de la Passion et de Pâques, puis d'autres pièces pour toutes les fêtes de Notre-Seigneur et des saints. On les jouait dans les églises pour édifier et instruire le peuple. Quand le respect convenable, soit de la part des acteurs, soit des auditeurs, fut plus difficile à obtenir, c'est-à-dire depuis le XIIIe siècle, on s'accoutuma peu à peu à jouer ces drames hors des églises. Ils offraient encore ainsi une récréation décente et, vu le nombre des jours chômés, doublement désirable.

Malheureusement, « à côté de ces pièces religieuses, on en joua de bonne heure qui revêtaient un tout autre caractère, on y parodiait les fonctions ecclésiastiques; c'est ce qui se passait en particulier le jour de la fête des fous et de la fête de l'âne. On connaît surtout la manière dont était célébrée à Sens la fête des fous, pour laquelle on avait composé un office grotesque (missel dû à l'archevêque Pierre de Corbeil († 1222). Doublement inconvenantes en elles-mêmes et à cause de la sainteté du lieu, ces représentations furent interdites par les synodes et par le Saint-Siège; mais ces défenses restèrent longtemps lettre morte. La fête des fous s'est maintenue jusqu'au commencement du XVIe siècle ; la fête de l'âne, pour laquelle on avait également un office, dura encore plus longtemps (1). »

***

67. L'état des mœurs à cette époque offre tous les contrastes. Pour le bien connaître, il faudrait passer en revue minutieusement la curie romaine, le clergé en général, les ordres religieux et les simples fidèles; nous n'en donnerons qu'un aperçu.

La centralisation, voulue par Rome, avait ses

(1) Funk, *Histoire de l'Église*, trad. Hemmer, t. I, p. 541-542.

avantages, mais elle avait aussi ses inconvénients. L'impôt du cens que ce régime exigeait paraissait lourd aux nations catholiques. En 1081, Grégoire VII mande à ses légats en France de prescrire le paiement annuel d'un denier par maison, et cela, dit-il, « en vertu d'une coutume ancienne que consacre un diplôme authentique de l'empereur Charlemagne. » Les autres puissances acquittaient pareillement cette redevance sous le nom de « denier de saint Pierre ». D'autres dîmes alimentaient la caisse pontificale. De si abondantes ressources étaient néanmoins insuffisantes. Jean XXII, en augmentant les services de la curie, trouva le moyen d'attirer à elle tout l'argent dont elle avait besoin. On lui doit la réglementation de la chancellerie, la création de tribunaux comme la Rote, l'« Audience du sacré Palais », l'« Audience des lettres contradictoires », toute cette armée de notaires, abréviateurs, scribes, auditeurs, qui feront ressembler le palais apostolique à un ministère ou à un prétoire. Les *réserves* dans la collation des bénéfices vacants devront aider à payer les frais de cette administration de plus en plus compliquée. Il ne s'agissait d'abord que des bénéfices vacants en cour de Rome. Par la décrétale *Ex debito pastorolis officii* (1317), Jean XXII déclare que sont censés vacants en cour de Rome tous les bénéfices dont le titulaire est transféré, déposé, dont l'élection est nulle. Benoît XII, par la Bulle *Ad regimen*, élargit encore cette interprétation, en 1335. Réserve quand une élection est cassée ; réserve quand le titulaire se démet ou renonce, réserve quand il accepte avec dispense un bénéfice incompatible, etc. Dans ces conditions l'ancien droit électif n'existe plus guère ; il n'est presque plus d'église, abbaye ou évêché, qui ne soient conférés directement par la curie. Et grâce au système des *mandats* et des *expectatives* le Saint-Siège arrive encore à mettre la main sur les petits bénéfices : cures, prébendes, dignités. Nul de ces bénéfices n'est accordé sans rétribution. Le tarif est uniforme, une année de revenus : « communs services » pour les évêchés et monastères conférés en consistoire ; « annates » pour les bénéfices collatifs, cures, prébendes et dignités. Déjà Clément V s'était approprié pendant trois ans ces

revenus en Angleterre. En 1317, Jean XXII perçoit les annates dans le pays de Galles et en Irlande. En 1320, le bulle *Quam nonnullæ* étend le système à toute la chrétienté. Et ces revenus s'augmenteront par les droits de chancellerie que la curie exigera dans les deux à trois cents cas pour lesquels clercs et fidèles devront s'adresser à elle ; tant pour une dispense de mariage, de bénéfice, d'indignité, d'incapacité, etc ; tant pour ne pas résider dans sa paroisse ou ne pas visiter son diocèse; tant pour avoir un autel portatif ou célébrer la messe « suivant le rite romain » ; tant pour la minute et pour la grosse, pour l'expédition ou pour le sceau, etc.

Cette façon d'aspirer le plus clair des richesses de la chrétienté, cet afflux d'argent à Rome, où tout ne se passait pas selon les règles d'une économie parfaite, ne pouvait manquer de soulever de profonds mécontentements. Le cumul des bénéfices, autorisé parfois par la faiblesse ou la maladresse des papes, irritait encore davantage les esprits. Pour ne citer qu'un exemple entre mille, on n'admettait pas qu'un pape (Sixte IV) accordât à son neveu, le cardinal Pierre Riario, des bénéfices qui lui rapportaient annuellement 2.400.000 francs pendant que d'autres clercs étaient réduits à la misère. Rome aggrava ainsi, au XIVe et au XVe siècle, les griefs que depuis longtemps on avait entretenus contre elle. Déjà, du temps de saint Bernard, l'amour de l'argent passait pour un mal plus spécialement romain, pour un vice de la curie. En 1299, un maître d'école de Bamberg publiait un poème intitulé le *Coursier*, où ce vice était vigoureusement flétri : « A Rome, disait-on, les indulgences, les évêchés, les abbayes, tout est à l'encan; vous pouvez y acheter saint Pierre, et l'on vous donnera saint Paul par dessus le marché. » Style de pamphlet, sans doute. Cependant plus tard un défenseur de la papauté, Alvarez Pelayo, dira de son côté : » « Je ne puis entrer dans les chambres d'un ecclésiastique attaché à la curie sans y trouver des usuriers et des clercs occupés à compter et à peser des piles d'écus. » Des usuriers, c'était déjà le mot de Pierre du Bois. « Ne voyez-vous pas combien le pape et les cardinaux reçoivent de présents, de ceux à qui

ils confèrent des bénéfices : combien par leurs banquiers prêtent à un taux usuraire l'argent qu'ils possèdent ? » Et il ajoutait : « Quel est celui qui, voyant l'état actuel de l'Église, si éloigné des Pères et des docteurs, ne trouve pas nécessaire, urgente, une réforme générale, surtout dans les chefs. » A la fin du XIVe siècle et au commencement du XVe ce cri sera, pour ainsi dire, le mot d'ordre de toute la chrétienté.

Le grand schisme d'Occident, où l'on vit jusqu'à trois papes se disputer le gouvernement de l'Église, ne fit encore qu'aggraver les maux dont souffrait la chrétienté. Comme on rendait la papauté responsable des abus, c'est elle, avant tout, qu'on entreprit de réformer. Quatre assemblées conciliaires, Pise (1409), Constance (1414-1418), Sienne (1423-1424), Bâle (1434-1448), marquent les étapes, le progrès et les transformations de cette tentative.

« La première assemblée énonça la doctrine de la suprématie du concile (que les circonstances avaient mise pratiquement en question), mais elle échoua dans son dessein de mettre fin au schisme. La seconde devait réussir, et dans son essai d'union et dans l'adoption d'un programme de réformes. Dès ses premières sessions (26, 30 mars, 6 avril 1415), elle avait proclamé sa supériorité, puis obtenu la démission ou prononcé la déposition des papes rivaux. L'élection de Martin V avait rétabli l'ordre. Mais l'œuvre doctrinale n'avait pas fait oublier l'œuvre réformatrice. La réorganisation du Sacré-Collège devenu une représentation véritable des divers peuples chrétiens (28 octobre 1417), la périodicité des conciles généraux (9 octobre 1417), un décret sur la procédure des appels en cour de Rome et les translations épiscopales, l'invitation faite au pape de réformer l'Église dans son chef et dans ses membres, indiquèrent nettement le désir de restaurer un régime de garanties dans le catholicisme. A vrai dire, malgré des mesures violentes et des déclarations très fermes sur ses droits, l'assemblée de Constance s'était inspirée des tendances modérées. Elle avait condamné les doctrines de Huss et de Wicleff contre la primauté papale. Forte de ses principes, elle avait enfin laissé au nouveau pape le soin de réprimer lui-même les abus,

lui faisant crédit pour l'application des mesures décrétées ou suggérées (1). »

Martin V n'entendait pas se dérober à son devoir. Mais il ne concevait pas comme le concile les réformes à opérer. Tout en faisant la guerre aux abus, il maintient le système d'où ils procédaient. Il casse les exemptions accordées depuis Grégoire XI, supprime un certain nombre de dispenses, renonce aux vacants, prend des mesures contre la simonie, le dérèglement des clercs, pour le paiement des dîmes : limite les expectatives et les commendes, et consent à régler, voire à diminuer les taxes que perçoit la curie. Mais tous ces changements laissent intact le mode d'intervention des pontifes romains dans les affaires générales de l'Église. Les partisans de la réforme n'obtiennent pas la satisfaction qu'ils demandent.

Le concile réuni à Sienne ne put tenir de séances utiles. Le nombre infime des Pères (deux cardinaux et quatorze évêques, en tout) rendait illusoire toute discussion. Lorsque s'ouvrit le concile de Bâle en 1431, les esprits, qui se trouvaient aigris, ne surent pas garder la modération qu'exigeait l'œuvre à entreprendre. Ils attaquèrent de front la papauté. Ils abolirent sans merci le régime des réserves et le système fiscal dus à Jean XXII et à Benoît XII. Le régime judiciaire ne fut pas épargné. Par le décret de janvier 1438, un départ rigoureux est fait entre les causes réservées au pape et celles qui sont rendues aux ordinaires : la hiérarchie des appels est établie, le droit d'évocation en cours d'instance supprimé. Des garanties sont formulées contre le scandale des procédures occultes et des citations arbitraires. Un projet de réforme de la curie est soumis au pape. On ne touche pas aux taxes de chancellerie, mais on étudie un nouveau projet de régime fiscal et l'idée se fait jour d'un budget général de la chrétienté, confié au pape sous le contrôle du concile.

Ces belles dispositions devaient rester lettre morte. Pour qu'elles fussent efficaces, il aurait fallu que l'accord se fît entre ceux qui étaient appelés à les réaliser : la

(1) Imbart de la Tour, *La crise religieuse au* XVe *siècle*, dans le *Correspondant*, 10 mars 1911, p. 848.

papauté et les Pères du concile. L'état des esprits rendait malheureusement cette entente pour lors impossible. Et la réforme tant attendue se trouva de la sorte forcément ajournée.

Tout n'était pourtant pas à dédaigner dans les mesures que le concile de Bâle avait proposées. « Si l'on se rappelle que le désordre financier, les opérations de banque ou la vente des indulgences furent la grande cause du discrédit qui, à la fin du siècle, frappa l'autorité papale, on peut se demander si l'adoption du projet (fiscal) du concile n'eût pas rendu impossible le schisme luthérien. En réalité, pour juger équitablement l'œuvre réformiste de Bâle, il ne faut pas oublier qu'un certain nombre de ses décrets sur les conciles provinciaux, les expectatives, les commendes, furent repris par le concile de Trente et que la plupart des droits reconnus à la papauté furent analogues à ceux que lui laissèrent les concordats. »

68. Les mesures prises par Grégoire VII contre la simonie et la clérogamie n'avaient eu qu'un demi-succès. La loi du célibat ecclésiastique ne fut reçue qu'à grand'peine dans certains pays de conversion récente ; les clercs de Pologne, Silésie et Moravie ne s'y soumirent que vers la fin du XIIe siècle, et ceux de Suède, Danemark, Hongrie, vers le milieu du XIIIe : ailleurs, nombreux encore étaient ceux qui regimbaient contre le fardeau que les conciles s'obstinaient à leur imposer. Souvent il fallut recourir aux peines canoniques. Amendes pécuniaires, perte des bénéfices, dégradation, les châtiments variaient suivant les cas. Le mal continua néanmoins de sévir, au point qu'il se trouva de bons esprits pour demander comme remède que les clercs fussent autorisés à se marier. Guillaume Durand de Mende proposa au concile de Vienne de mettre ce projet en délibération, et au concile de Bâle l'empereur Sigismond n'hésita pas à l'appuyer. Guillaume de Saignet écrivit tout un livre en faveur de la clérogamie. Mais cette idée ne prévalut pas. Gerson se chargea de réfuter Saignet et demanda tout simplement pour les jeunes clercs une éducation sévère. Sa proposition

(1) Imbart de la Tour, *art. cit.*, p. 860.

était évidemment plus conforme à l'esprit de la tradition de l'Église.

69. La vie religieuse se concentre surtout dans les monastères. En aucun temps les cloîtres ne furent plus prospères. L'ascétisme intense de cette époque trouve là un asile où il fleurit librement. Nombre de monastères adoptent toujours les règles anciennes (Cisterciens, Chartreux, Prémontrés). Mais bientôt des ordres nouveaux se créent : tels les ordres mendiants (Fransciscains et Dominicains), la création la plus originale de ce temps avec les ordres militaires et le Tiers-Ordre.

Jusque-là c'était le moine qui faisait le vœu de pauvreté. Dans les ordres mendiants, c'est le monastère lui-même qui renonce à la propriété et n'attend ses moyens d'existence que de la générosité des fidèles.

Les Ordres militaires, nés des entreprises des croisades, combinaient les obligations de la vie monastique avec les occupations de l'état militaire. Forcée de tolérer les guerres qu'elle abhorrait, l'Église organisa contre elles à travers l'histoire toute une série d'obstacles, la Paix et la Trêve de Dieu, la chevalerie. Dans la pensée du moyen âge, la chevalerie n'est que la force armée au service de la faiblesse et du droit désarmés. Défendre les veuves, les orphelins et, entre toutes les saintes causes, l'Église de Jésus-Christ, telle est sa particulière et glorieuse mission. Dans la *Chanson d'Antioche*, les chevaliers sont appelés *li Ihésu Chevalier*. Nous n'avons encore affaire ici qu'à des laïques. Mais que ces laïques s'avisent de mettre leur courage et leurs exploits sous la garde d'une règle monastique et nous aurons « la Chevalerie de Dieu » (les Templiers et l'Ordre teutonique).

Le Tiers-Ordre admet un mélange de vie mondaine et de vie religieuse. Ses membres vivent dans le monde, mais ils s'y vouent d'une façon particulière à la pratique de la pénitence et de l'ascétisme et prennent pour cette raison le nom de « frères de la pénitence », *fratres de pænitentia*. En un mot ils adoptent une partie des observances pieuses d'un ordre déterminé. Il y eut d'abord le Tiers-ordre franciscain. A l'imitation de saint François d'Assise, beaucoup d'ordres religieux — par exemple les domini-

cains — annexèrent un Tiers-ordre à leur communauté.

Toutes ces institutions rendaient des services à l'Église et à la société. Il faut y joindre les Ordres hospitaliers et les Ordres établis pour la rédemption des captifs. Le bien opéré par ces derniers confond l'imagination. Des calculs établissent que, du XIIe au XIXe siècle, ils ont racheté, dans les États barbaresques, 1.200.000 esclaves chrétiens.

Les XIIe et XIIIe siècles furent l'âge d'or du monachisme. Les moines se multiplient comme les blés des moissons. Saint Bernard par exemple fonde à lui seul soixante-dix monastères. En l'an 1300, l'ordre cistercien comptait près de sept cents abbayes d'hommes et peut-être un plus grand nombre d'abbayes de femmes. Dans une proportion moindre, Chartreux, Prémontrés, etc., étendaient partout leurs ramifications. Malheureusement un temps vint où, par suite de l'accroissement des richesses, l'esprit du siècle envahit les monastères et y introduisit le relâchement. De là des scandales, comme le procès des Templiers. Toutefois il y aurait injustice à voir partout des dérèglements. Les Chartreux par exemple n'eurent jamais besoin de réforme : une partie notable des Cisterciens gardait la ferveur des premiers jours de l'ordre ; les fils de saint François et de saint Dominique, malgré les écarts de quelques-uns, se distinguèrent toujours par l'activité apostolique et par l'influence qui s'attache à la science et au zèle. En somme, au XIVe et au XVe siècle, l'institut monastique demeure dans son ensemble la partie la plus saine du corps de l'Église et de la société.

70. On ne saurait exiger des laïques, en général, la pratique de la perfection évangélique. A coup sûr, le XIIe et le XIIIe siècles furent des siècles de foi. Toutes les œuvres qui portent la marque du christianisme font de ce temps une époque glorieuse pour l'Église. La sainteté s'assied (sainte Élisabeth, saint Louis) sur le trône aussi bien qu'elle fleurit dans les monastères. Mais les misères morales qui affligent l'humanité n'ont pas disparu pour cela. Vers la fin de la période, en particulier, les désordres de la chair sont communs ; ils règnent trop souvent dans les cours princières ; à plus forte raison se répandent-ils dans le peuple. Le peuple est pieux, mais il est aussi supersti-

tieux. La croyance à la sorcellerie fait des ravages partout et les théologiens ne savent pas toujours enrayer le mal. En revanche les confréries religieuses entretiennent la vraie piété, en même temps que la charité, parmi toutes les classes sociales.

71. La pénitence a malheureusement perdu de son efficacité. Les foules s'en sont déshabituées. Le concile de Latran (1215) exigeait la confession annuelle. Ce fut un minimum qu'on eut quelque peine à obtenir. Déjà l'accomplissement intégral et préalable des œuvres pénitentielles n'était plus la condition indispensable de la réconciliation du pécheur avec Dieu ; l'absolution suivait immédiatement la confession. Les pénitences publiques finissent par disparaître presque complètement ; la pénitence privée règne seule désormais. Enfin apparurent les indulgences, c'est-à-dire les remises totales ou partielles des pénitences publiques ou privées dont le pécheur réconcilié devait s'acquitter. Instituées dans un but salutaire, elles devinrent bientôt une cause de relâchement et une source d'abus.

72. Toutefois le christianisme dominait toujours au fond des âmes. Les prédicateurs comme saint Vincent Ferrier († 1419) soulèvent les masses pour les amener ou les ramener à Jésus-Christ. « Le succès inouï des prédications populaires et mille autres indices nous montrent que la foi chrétienne dans la France du XVe siècle était restée générale et très vive... Tous les testaments qui nous ont été conservés prouvent la profondeur du sentiment religieux. Rien ne montre mieux que l'histoire des Mystères quelles profondes racines la religion avait alors dans les âmes (1). » Ainsi, malgré les apparences contraires, malgré les abus et les désordres qui règnent du haut en bas de la hiérarchie, la sève chrétienne n'est pas tarie ; elle circule dans les branches et alimente toujours le tronc. Vienne la réforme (la réforme de la tête et des membres) tant réclamée par les bons esprits et déjà tentée par quelques-uns, et la sève éclatera de nouveau en frondaisons magnifiques.

(1) Petit-Dutaillis, dans l'*Histoire de France*, de Lavisse, t. VI, 1910, p. 158 sq.

BIBLIOGRAPHIE (1)

1. — Édit de Milan, dans EUSÈBE, *Histoire ecclésiastique*, lib. X, cap. v ; édits qui suivirent la victoire remportée sur Licinius, dans EUSÈBE, *Vita Constantini*, II, 24-59 ; mesures contre le paganisme, EUSÈBE, *Vita Constantini*, I, 45 ; cf. IV, 23-35 ; sur l'ensemble de la politique religieuse de Constantin, cf. DUCHESNE, *Histoire ancienne de l'Église*, t. II, (1907), ch. II, et FUNK, *Konstantin der Grosse und das Christentum*, dans *Kirchengeschichtliche Abhandlungen*, t. II, (1899), p. 1-23.

2. — La série des documents qui a trait aux débuts du donatisme est trop considérable pour trouver place ici. Voir DUCHESNE, *Le dossier du donatisme*, dans *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, t. X, 1890, p. 621 sq., et *Histoire ancienne de l'Église*, t. II, ch. III, p. 101 sq. ; article *Donatisme* de G. BAREILLE, dans le *Dictionnaire de théologie catholique*, et article de M. AUDOLLENT au mot *Afrique* dans le *Dictionnaire d'histoire ecclésiastique* ; G. MONCEAUX, *L'église donatiste, organisation et caractères*, dans la *Revue d'histoire des religions*, mai-juin 1911.

3. — Pour la législation des empereurs chrétiens contre le paganisme voir *Codex Theodosianus*, spécialement lib. XVI, tit. II, et tit. X ; *Codex Justinian.*, I ; cf. BEUGNOT, *Destruction du paganisme en Occident*, 1835 ; CHASTEL, *Destruction du paganisme dans l'empire d'Orient*, 1850.

4. — Sur la législation contre les donatistes, voir *Code théodosien*, *loc. cit.* ; cf. DUCHESNE, *Histoire ancienne de l'Église*, t. III, (1910) ch. IV, *La fin du donatisme*, p. 107-146 ; MARTROYE, *Une tentative de révolution sociale en Afrique : Donatistes et circoncellions*, dans la *Revue des Questions historiques*, octobre 1904 et janvier 1905.

5. — Sur le manichéisme voir les ouvrages antimanichéens de saint AUGUSTIN, *P. L.*, t. XLII ; S. Léon, *Serm.* XVI, et *Ep.* VII ; cf. *Serm.* IX, XXIV, XXXIV, XLII ; Novelle de Valentinien, dur 19 juin 445.

6. — Enseignement des docteurs ecclésiastiques sur le pouvoir coercitif : TERTULLIEN, *Ad Scapulam*, 2 ; FIRMICUS MATERNUS, *D, errore profanarum religionum*, 30 ; S. OPTAT, *De schismate donatistarum*, lib. III, cap. VI-VII ; S. HILAIRE, *Liber contra Auxentium* cap. IV ; S. JEAN CHRYSOSTOME, *De sancto Babyla*, 3, et *Homilia* XLVI *in Matthæum*, cap. I et II ; S. AUGUSTIN, *Ep.* XCIII, *ad Vincentium* ; *Ep.* CLXXXV, *ad Bonifacium* ; *Contra Gaudentium*, 20 ; *Epistula Parmeniani*, I, 16, et *passim* ; S. LÉON, *Ep.* XV, *ad Turribium*. Cf. VACANDARD, *L'Inquisition*, 6e éd., 1911, p. 9-36.

7. — Sur la primauté du pape, cf. DUCHESNE, *Histoire ancienne*

(1) Voir la note explicative pour la Bibliographie de l'Introduction.

de l'Église, t. III, p. 667 sq; G. KRUEGER, *Das Papsttum, seine Idee und ihre Träger* (et l'analyse de cet ouvrage par P. BATIFFOL dans le *Correspondant*, 25 juin 1910).

8. — Concile de Valence, can. 3 ; PSEUDO-PROSPER, *De promissionibus*, III, 38 ; SALVIEN, *De Gubernatione Dei.*

9. — Sur les origines du culte des martyrs et du culte des reliques, voir VACANDARD, *Les saints sont-ils successeurs des dieux ?* dans la *Revue du Clergé français*, 1er novembre 1910; S. GRÉGOIRE DE NYSSE, *Vita s. Gregorii Thaumaturgi*; THÉODORET, *Græcorum affectionum curatio*, VIII ; S. AUGUSTIN, *Contra Faustum*, cap. XX, 21 ; *Confessiones*, VI, 2 ; S. PAULIN DE NOLE, *Poemata*, pour le *Natale* de saint Félix; S. JÉROME, *Adversus Vigilantium*, etc.

10. — Voir les Pères cités.

11. — S. LÉON, *Ep.* CLXII ; saint AUGUSTIN, *Ep.* CLIII, *ad Macedonium* ; cf. BATIFFOL, *Les origines de la Pénitence*, dans *Études d'histoire et de théologie positive*, 1902; VACANDARD, *Les origines de la confession sacramentelle* dans *Études de critique et d'histoire religieuses*, 2e série, 1910.

12. — DUCHESNE, *Les origines du culte chrétien*, 2e éd., 1908 ; BATIFFOL, *Histoire du bréviaire romain*. 3e édit., 1910 ; BAUEMER, trad. Biron, *Histoire du bréviaire*, 1905.

13. — VACANDARD, *Les origines du célibat*, dans *Études de critique et d'histoire religieuses*, 1re série, 4e édit., 1910. DUCHESNE, *Histoire ancienne de l'Église*, t. I, ch. XIV; t. III, p. 31-37; pour l'Occident, MONTALEMBERT, *Les Moines d'Occident*, t. I, 1882.

15. — Pour ce chapitre, consulter les auteurs d'une *Histoire générale de l'Église*, par exemple F. MOURRET, *L'Église et le monde barbare*, 1909 ; Albert DUFOURCQ, *Histoire de l'Église*, t. V, *Le christianisme et les barbares*, 1910.

16. — Sur les Burgondes, voir SOCRATE, *Hist. eccles.*, VII, 30 ; sur les Goths, *ibid.*, IV, 33-34 : SOZOMÈNE, *Hist. eccles.*, VI, 37 ; THÉODORET, *Hist. eccles.*, IV, 33 ; cf. ANDERSON SCOTT, *Ulfilas Apostle of the Goths*, 1885.

17. — GRÉGOIRE DE TOURS, *Historia Francorum*, II, 30-31 ; Saint AVIT, *Ep.* XLVI (41).

18. — GODEFROID KURTH, *Clovis*, 2 vol. in-8, 1901.

19. — CASSIODORE, *Variæ*, II, 27, dans *Mon. Germ. Hist.*, *Auctores antiquiss.*, t. XII, 1894 ; F. MOURRET, *L'Église et le monde barbare*, 1909, p. 216-221.

20. — ZANETTI, *Del regno dei Longobardi in Italia*, 1735, 2 vol. in-8.

21. — Cf. LECLERCQ, *L'Afrique chrétienne*, t. II, 1904, chap. VIII, p. 143.

22. — LECLERCQ, *L'Espagne chrétienne*, 1906, chap. IV-VI, p. 213 sq.

23. — BÈDE, *Hist. eccles.*, I, 26, 30; II, 5, 14, 15; III, 5 et notes de l'édition Plummer, 1896 ; S. GRÉGOIRE LE GRAND, *Ep.* VIII, 30 ; *Vita Wilfridi*, cap. XLI; cf. CABROL, *L'Église d'Angleterre avant les Normands*, 1909.

24. — STOKES, *The tripartite life of Patrick with other documents relating to that saint*, 1888 ; BELLESHEIM, *Geschichte der katolischen Kirche in Ireland*, 1890, t. I ; L. GOUGAUD, *Les chrétientés celtiques*, 1911; RIGUET, *Saint Patrice*, 1911, coll. « *Les Saints.* »

25. — *Mon. Germ. hist.*, *Epist. merovingi et karolini ævi*, t. I, 1891, p. 270-274, 329-334; *Vitæ sancti Bonifacii archiepiscopi Moguntini*, éd. Levison, 1905 ; cf. Godefroid KURTH, *Saint Boniface*, coll. « *Les Saints* », 1902.

26. — ÉGINHARD, *Vita Karoli*; *Vita Sturmii* ; *Capitulatio de partibus Saxoniæ* ; ALCUINI, *Ep.* XXXVI, *ad Arnonem* ; XXXIII, *ad Imperatorem* ; III, *ad Colchum* ; XLII, *ad Megenfriden*. Cf. MOURRET, *L'Église et le monde barbare*, p. 200-210.

27. — *Monachus Sangallensis*, CXXIX, dans *Hist. des Gaules*, t. V (1744) 134 ; *Vita sancti Anscharii*, dans *Mon. Germ. hist.*, *Script.*, 1829, t. II, p. 683 sq.

28. — Cf. *The Story of king Olaf Tryggwason*, 1893, t. III, ch. LIX-LXXXIII.

82.— Lettres de Hervé de Reims et du pape Jean IX ou X, dans BESSIN, *Concilia Rothomagensis Ecclesiæ*, 1717, p. 28-30 PRENTOUT, *Origines du duché de Normandie*, 1911.

29. — *Acta SS.*, octobre, t. XI, p. 120 sq ; *Responsa Nicolai ad Bulgaros*, dans *P. L.*, t. CXIX ; LAPOTRE, *L'Europe et le Saint-Siège à l'époque carolingienne*, 1895 p. 50 sq. ; GŒTZ, *Geschichte der slaven Apostel Konstantinus und Methodus*, 1897.

30. — Cf. LAPOTRE, *L'Europe et le Saint-Siège*, p. 100 sq.; JAFFÉ, *Regesta*, t. I, col. 1888, 2970-2975-2980, et *P. L.*, t. CXXVI, col. 906.

31. — *Chronique dite de Nestor*, ch. XL-XLIII, 1884.

32. — DIETMAR DE MERESBOURG, *Chronicon*, IV, 35 sq., dans *Mon. Germ. hist.*, t. V, 1843, p. 723 sq. Paul FABRE, *La Pologne et le Saint-Siège du* X^e^ *au* XIIIe *siècle*, dans *Mélanges Monod*, 1896.

33. — Cf. HORN, *Saint Étienne de Hongrie*, coll. « *Les Saints* », 1899.

34. — Voir les auteurs cités dans le cours de ce chapitre.

35. — BÈDE, *Hist. eccles.*, II, 15, 20 ; III, 1, 30 ; *Vita Sturmii* ; cf. HARDWICK, *Church History* (Middle Age), 1906, ch. I, V, IX, XIII.

36. — BÈDE, *loc. cit.*; *Indiculus superstitionum et paganiarum*, dans HEFELE, *Histoire des conciles*, trad. Leclercq, t. III, 1910, p. 825 sq.; concile de Cloveshoë, *ibid.*, p. 903 ; cf. les *Capitulaires de Charlemagne*, dans *P. L.*, t. XLVII, cap. CXLVII, CLXXI, CCV, CCXXXIX, CCXLVIII.

37. — Sur les Ordalies, cf. VACANDARD, *Études de critique*, 1re série, 4e éd., 1910, p. 191 sq. ; PATETTA, *Le Ordalie*, 1890.

38. — Sur les Pénitentiels, cf. WASSERSCHLEBEN, *Die Bussordnungen der abendlandischen Kirche*, 1851; H. J. Schmitz, *Die Bussbücher und die Bussdisciplin der Kirche*, 1883.

39. — ZOEPF, *Das Heiligenleben im X Jahrhundert*, 1908.

40. — Cf. BAUDRILLART, *Cluny et la papauté*, 1910. On trouvera à la page 5 une importante bibliographie du sujet.

41. — *Liber pontificalis*, éd. Duchesne, t. II, 1888.

42. — DUCHESNE, *Les premiers temps de l'État pontifical*, dans la

Revue d'histoire et de littérature religieuses, 1896-1898, t. I-III; BAUDRILLART, *Des idées qu'on se faisait au* XIVe *siècle sur le droit d'intervention du souverain Pontife en matière politique*, dans la même *Revue*, t. III, 1898, p. 193 et 309; LUCHAIRE, *Innocent III*, 5 vol., 1902-1908.

43. — S. BERNARD, *De consideratione* ; VACANDARD, *Vie de saint Bernard*, 2 vol., 4e éd., 1910, t. II, ch. XXXII. Sur les *Fausses décrétales et leur influence*, FOURNIER, *Étude sur les Fausses Décrétales*, 1907; J. ROY, *Saint Nicolas Ier*, coll. « *Les Saints* » , 1898, p. 150 sq.

44. Sur le domaine temporel des papes, cf. DUCHESNE, *ouvr. cit.*, et HUBERT, *Étude sur la formation des États de l'Église*, dans *Revue historique*, t. LXIX (1899).

45. — Sur la *Donation de Constantin*, DOELLINGER, *Die Schenkung Constantins* dans *Papst-Fabeln des Mittelalters*, 1863, p. 61-106; sur le couronnement de Charlemagne, DUCHESNE, *op. cit.*, dans la *Revue d'histoire et de littér. rel.*, t. I, 1896, p. 282-286.

46. — DUCHESNE, *Liber Pontificalis*, t. II, 1888, notice sur Adrien IV. Pour l'authenticité de la bulle d'Adrien, THURSTON, *The english Pope and his irish Bull*, dans *The Month*, avril et mai 1906, t. CVII, p. 415, 483.

47. — HUILLARD-BRÉOLLES, *Historia diplomatica Friderici II*, t. IV, 1852-1861, p. 914-923.

48. — L'encyclique d'Innocent IV, dans *Regesta apud Biblioth liter. des Vereins in Stuttgart*, t. XVI, p. 2, p. 88.

49. — BAUDRILLART, *op. cit.*, dans *Revue*, t. III, 1898, p. 200-212; sur les deux glaives symboliques, cf. VACANDARD, *Vie de saint Bernard*, t. II, ch. XXXII.

50. — BAUDRILLART, *loc. cit.*, p. 310 sq ; AGOSTINO TRIONFO, *Summa de potestate ecclesiastica*, edita anno Domini 1320, publiée à Rome, 1582 : résumé dans FLEURY, *Histoire ecclésiastique*, t. XIX, 1703, p. 412-421 ; ALVAREZ PELAYO, *De Planctu Ecclesiæ*, 1560, résumé dans HOBHOUSE, *The Church and the World in Idea and in History*, 1910, p. 190 sq.

52. — BAUDRILLART, *ibid.*, p. 513 sq. ; MARSILE DE PADOUE, *Defensor Pacis*, dans GOLDAST, t. II, 1730, p. 154-312. DANTE, *De Monarchia*, III, cap. III-XVI, éd. Moore, 1895.

53. — BAUDRILLART, *loc. cit.*, p. 211-223.

54. — HERGENRŒTHER, *Photius, patriarch von Konstantinopel*, 3 vol., 1867-1869 ; MARTIN, *Saint Léon IX*, coll. « *Les Saints* », 1904 ; *Actes du Concile de Florence.*

55. — KUGLER, *Geschichte der Kreuzzüge*, 1880 ; HAHN, *Ursachen und Folgen der Kreuzzüge*, 1859 ; H. PRUTZ, *Kulturgeschichte der Kreuzzüge*, 1883; pour la seconde croisade en particulier, VACANDARD, *Vie de saint Bernard*, ch. XXXII et XXXI.

56. — Sur Pierre de Bruys, Henri et les Henriciens, et Arnaud de Brescia, voir VACANDARD, *Vie de saint Bernard*, ch. XXV et XXVI; sur les Vaudois, K. MULLER, *Die Valdenser und ihre einzelne Gruppen bis zum Anfänge des XIVe Jahrhunderts*, dans *Theologische Studien und Kritiken*, 1886 et 1887 ; sur les Cathares ou Albigeois,

SCHMIDT, *Histoire et doctrine de la secte des Cathares*, 2 vol. in-8, 1848 ; J. GUIRAUD, *Cartulaire de N.-D. de Prouille, précédé d'une étude sur l'Albigéisme languedocien aux* XIIe *et* XIIIe *siècles*, 2 vol. in-4, 1907 ; LUCHAIRE, *Innocent III, La croisade des Albigeois*, 1909 ; VACANDARD, *L'hérésie albigeoise au temps d'Innocent* dans *Études de critique*, 2e série, 1910.

57. — VACANDARD, *L'inquisition, Étude historique et critique sur le pouvoir coercitif de l'Église*, 6e éd., 1911; DOUAIS, *L'inquisition, ses origines, sa procédure*, 1906; LANDRIEUX, *L'Inquisition, Les temps, les causes les faits*, 1911.

58. — Sur les origines de la scolastique, voir G. ROBERT, *Les écoles et l'enseignement de la théologie pendant la première moitié du* XIIe *siècle*, 1910 ; Monographies des différents docteurs.

59. — DU BOULAY, *Hist. universit. Paris. et aliar. universit.*, 6 vol. 1673 ; H. DENIFLE, *Die Universitäten des Mittelalters bis 1400*, 1885 sq. ; *Chartularium Universitatis Parisiensis, sub auspiciis consilii generalis facultatum Parisiensium*, contulit DENIFLE, auxiliante CHATELAIN, 1890 sq.

60. — Tous les auteurs de droit canon.

61. — Sur saint Bernard, VACANDARD, *Vie de saint Bernard*, t. I, ch. XVII ; sur Joachim de Flore et les Spirituels, GEBHARD, *L'Italie mystique*, 1904. On a contesté à Thomas de Kempen la paternité de l'*Imitation de Jésus-Christ*, mais à tort ; voir VACANDARD, *L'auteur de l'Imitation de Jésus-Christ*, dans la *Revue du Clergé français*, 15 novembre 1908.

62. — Émile MALE, *L'art religieux du* XIIIe *siècle en France, Étude sur l'iconographie du moyen âge et sur ses sources d'inspiration*, 1902; *L'art religieux de la fin du moyen âge en France*, 1909 ; deux ouvrages de tout premier ordre.

63. — DALGAIRNS, *La sainte communion*, trad. de l'anglais par Godard, 2 vol., 1863 ; GUÉRANGER, *L'année liturgique*, Fête du Saint-Sacrement.

64. — Sur la dévotion de saint Bernard à la sainte Vierge, VACANDARD, *Histoire de saint Bernard*, t. II, ch. XXI. Sur la fête de l'Immaculée-Conception, VACANDARD, *Les origines de la fête et du dogme de l'Immaculée-Conception*, dans la *Revue du Clergé français*, 1910, t. LXII, p. 5 sq., 257 sq., 681 sq.

65. — Sur le patronage des saints, Émile MALE, *L'art religieux de la fin du moyen âge en France*, 1re partie, ch. IV. Sur les reliques, MABILLON, *Ouvrages posthumes*, t. II, p. 361 sq.; BEISSEL, *Die Verehrung der Heiligen und ihrer Reliquien in Deutschland*, 1890.

66. — MONE, *Schauspiele des Mittelalters*, 2 vol., 1846 ; L. WIRTH, *Die Oster-und-Passionsspiele bis zum XVI Jahrhundert*, 1889 ; PETIT DE JULLEVILLE, *Histoire du théâtre en France. Les mystères*, 2 vol., 1880 ; A. D'ANCONA, *Origini del theatro italiano*, 1890 ; DU TILLIOT, *Mémoires pour servir à l'histoire de la fête des fous*, 1741 ; Aimé CHÉREST, *Nouvelles recherches pour la fête des Innocents et la fête des fous dans plusieurs églises et notamment*

dans l'église de Sens, 1853 (Le Missel de Pierre de Corbeil fait encore partie du Trésor de la cathédrale de Sens).

67. — FABRE, *Étude sur le Liber Censuum de l'Église romaine*, 1892; PASTOR, *Histoire des Papes*, les trois premiers volumes, 1888-1892 ; HURTER, *Institutions de l'Église au moyen âge*, 3 vol., 1845; LE COURSIER dans l'*Histoire littéraire de la France*, t. XXII, 1898; NOEL VALOIS, *La France et le grand schisme d'Occident* (*1378-1418*), 4 vol., 1896-1902; *La crise religieuse du* XVe *siècle. Le pape et le concile* (*1418-1450*), 2 vol., 1909; IMBART DE LA TOUR, *Les Origines de la Réforme*, 2 vol. 1907-1909 ; *La crise religieuse du* XVe *siècle*, dans le *Correspondant*, 10 mars 1911; VON DER HARDT, *Magnum œcumenicum Constanciense concilium*, 6 vol., 1697-1700.

68. — *Registrum visitationum archiepiscopi Rothomagensis* (Eudes Rigaud), 1847 ; *Acta visitationis provinciæ Burdigalensis et Bituricensis a Simone, archiep. Bituricensi* (*1284-1291*), dans BALUZE, *Miscellanea*, t. IV, 1761, p. 205-396; GERSON, *Dialogus Sophiæ et naturæ super cœlibatu ecclesiastico contra Saginet*, dans *Opera*, II, 617.

69. — Sur les ordres religieux, ouvrages généraux. Sur saint Bernard, VACANDARD, *Vie de saint Bernard*; Monographies de saint François d'Assise, par Paul SABATIER, LE MONNIER, JOERGENSEN ; de saint Dominique par J. GUIRAUD, coll. « *Les saints* », etc. Sur les Templiers, VACANDARD, *Vie de saint Bernard*; t. I, ch. VIII; LIZERAND, *Clément V et Philippe IV le Bel*, 1910 ; Léon GAUTIER, *La chevalerie*, 1884 ; UHLHORN, *Die christliche Liebesthätigkeit im Mittelalter*, 1884; sur les ordres charitables, Léon LALLEMAND, *Histoire de la charité*, t. III, 1906.

70. — HURTER, *ouv. cit.*; LAVISSE, *Histoire générale*, t. II, 1903, ch. X et *passim*, trop poussé au noir ; PASTOR, *ouv. cit.* — Sur la sorcellerie, HANSEN, *Quellen und Untersuchungen zur Geschichte des Hexenwahns und der Hexenverfolgung im Mittelalter*, 1901 ; BAISSAC, *Histoire de la diablerie chrétienne*, 1882 et 1890; CH. LEA, *A history of the Inquisition of the middle Ages*, 1888, t. III, ch. VI, p. 379-491. Sur les confréries placées sous le patronage des saints, cf. Émile MALE, *L'art chrétien de la fin du moyen âge*, 1re partie, ch. IV.

71. — Cf. GOTTLŒB, *Kreuzablass und Almosenablass*, 1906 ; et *Ablassentwicklung und Ablassinhalt im* IX *Jahrhundert*, 1907 ; BOUDINHON, *Sur l'histoire des indulgences*, dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, t. III, 1898, p. 434 ; cf. t. II, p. 306, 496.

72. — Cf. IMBART DE LA TOUR, *Les origines de la Réforme*, 2 vol., 1907-1909.

E. VACANDARD.

CHAPITRE XVI

LE CHRISTIANISME
DE LA RÉFORME A NOS JOURS
PROTESTANTISME, RATIONALISME, CATHOLICISME

Division (1).

I. Le christianisme mutilé : Protestantisme.

A) Origines.
1° Luthéranisme. — *Luther. Principe de sa révolte* (2). — *Partisans et dissidents* (3). — *Diète d'Augsbourg et traité de Westphalie* (4). — *Succès et inquiétudes de Luther* (5).
2° Calvinisme. — *Sa doctrine. Genève, « Rome du protestantisme »* (6). — *La Réforme en France* (7-9). — *En Écosse et aux Pays-Bas* (10).
3° Anglicanisme. — *Schisme et hérésie* (11). — *Catholiques persécutés jusqu'à la fin du* XVIIIe *siècle* (12).
Causes, nature et conséquences du protestantisme (13).
B) Variations et état présent.
1° *Principales sectes dissidentes* (14). — *Divisions au sein des Églises elles-mêmes* (15). — 2° *Si l'union entre les diverses confessions protestantes est possible* (16) ? — 3° *Vaines tentatives d'union avec les catholiques* (17). — *L'avenir du protestantisme* (18).

II. Le christianisme renié et combattu : Rationalisme.

A) Libre pensée moderne.
1° Causes. — *Humanisme* (19). — *Protestantisme* (20). — *Querelles entre catholiques* (21).
2° Développement. — « *Philosophes* » *et Révolution* (22). — *Manifestations intellectuelles du rationalisme : sciences de la nature, philosophie, études bibliques* (23). — *Les masses populaires sont atteintes* (24).

B) Sécularisation de l'État.

« *Libertés gallicanes* » (25). — *La sécularisation de l'État date de 1789* (26). — *Concordats* (27). — *La séparation des Églises et de l'État* (28). — « *État de guerre* » (29).

La franc-maçonnerie au service du rationalisme (30). — *Fruits amers de l'irréligion* (31).

III. Le christianisme intégral : l'Église catholique.

A) Comment l'Église catholique se défend.

1° Contre le protestantisme et le rationalisme. — *Recours au bras séculier* (32). — *Le concile de Trente* (33). — « *Syllabus* » *et concile du Vatican* (34).

2° Contre les déviations de l'esprit catholique. — *Jansénisme et quiétisme* (35). — *Traditionalistes et semi-rationalistes. Le libéralisme catholique* (36). — *Américanisme et modernisme* (37).

B) Son action.

1° Religieuse. — *Dans les pays déjà chrétiens : ordres religieux, dévotion catholique* (38, 39). — *Au dehors : missions, du* XVIe *siècle à nos jours* (40, 41).

2° Intellectuelle. — *Théologiens et apologistes, exégètes, historiens ecclésiastiques, philosophes ; lettres et arts, sciences profanes* (42). — *L'enseignement libre : supérieur, secondaire, primaire* (43).

3° Politique et sociale. — *Comment nous « faisons de la politique »* (44). — *Notre activité sociale sous l'ancien régime et après la Révolution* (45). — *Directions et condamnations* (46).

Conclusion. — *L'Église, arche de salut* (47).

1. L'histoire du christianisme, depuis la fin du moyen-âge jusqu'à nos jours, ne peut être racontée ici en détail. On se bornera à montrer, dans une vue d'ensemble, les grands événements qui intéressent d'une façon plus directe l'historien des religions.

De ce point du vue, deux faits surtout sont à examiner : d'abord, les origines et l'état actuel du protestantisme ; puis, les origines et le développement du rationalisme contemporain. Pour terminer, on dira ce que l'Église catholique, le christianisme intégral, toujours actif, toujours vivant, a fait pour se défendre contre les mutilations de l'hérésie ou contre les assauts de l'incrédulité.

I

Le christianisme mutilé : protestantisme

2. Entré chez les Ermites de Saint-Augustin par crainte de ne pas faire son salut dans le monde, Martin Luther n'y trouva pas la paix de l'âme. Ni les jeûnes, ni les confessions générales ne dissipèrent les troubles de sa conscience maladive ni n'apaisèrent la violence de ses passions. De guerre lasse, il en vint à se persuader que la foi seule, sans les œuvres, justifie devant Dieu : l'homme n'est-il pas, depuis le péché originel, incapable de vouloir autre chose que le mal, et que peut-il faire sinon, par la foi, de couvrir sa corruption foncière du manteau protecteur des mérites de Jésus-Christ ? *Pecca fortiter, sed fortius crede*, écrira-t-il à Mélanchton, le 1er août 1521. Dès 1515, cette formule exprime le fond de sa croyance.

Les indulgences lui apparaissent comme aussi impuissantes à nous sauver que toute autre œuvre ; et c'est pourquoi — il y était poussé d'ailleurs par la rivalité entre Augustins et Dominicains — il affiche, le 31 octobre 1517, à la porte de l'église de Wittemberg, les quatre-vingt-quinze thèses où il en combat non seulement l'abus, mais le principe et l'utilité. On le réfute, il s'obstine et tient ses opinions pour une révélation de Dieu. Léon X, qui d'abord ne voyait en cette affaire qu'une « querelle de moines », mande le hardi professeur auprès de lui : Luther refuse de se rendre à Rome et réclame d'être jugé en Allemagne.

Satisfaction lui est donnée, et il n'a qu'à se présenter à Augsbourg devant le cardinal Cajétan. On n'obtient de lui aucune rétractation, il en appelle « du pape mal informé au pape mieux informé », bientôt même, « du pape au concile général. » Léon X s'efforce vainement de l'éclairer et de le ramener à la vérité catholique ; le 10 décembre 1520, le moine révolté brûle solennellement la bulle *Exurge Domine* et traite le pape d'« Antéchrist ». Le 3 janvier suivant, il était excommunié. Devant la diète de Worms il déclare qu'il ne se laissera convaincre que par l'Écriture

ou la raison : il est mis au ban de l'Empire ; mais son souverain et protecteur, l'électeur de Saxe, Frédéric, le fait conduire secrètement au château de la Wartbourg, où il traduit la Bible en allemand et d'où il inonde l'Allemagne de ses écrits incendiaires.

3. L'université et toute la ville de Wittemberg lui étaient gagnées ; les humanistes, ennemis des moines, de la papauté et de la scolastique, le soutenaient alors ; de bons catholiques même espéraient encore qu'il réformerait l'Église ; les chevaliers « sans avoir » et des princes cupides se rangeaient de son côté.

Ses partisans, chaque jour plus nombreux, allaient même trop vite et trop loin : il sortit de la Wartbourg pour mener la lutte contre les anabaptistes, ces « chiens enragés » qui de tous les sacrements ne maintenaient que le baptême à l'âge de raison et réclamaient l'abolition des dîmes et le partage des biens communaux.

D'autres sectes, nées du libre examen, surgissaient. Toutes s'accordaient avec Luther pour n'admettre d'autre autorité en religion que la sainte Écriture, pour supprimer toute distinction entre clercs et laïques, pour combattre le célibat, le culte des saints, la messe et le purgatoire. Mais Munzer et Carlostadt, en Allemagne, Zwingle surtout et Œcolampade, en Suisse, ne craignaient pas de contredire le réformateur en diminuant le nombre des sacrements gardés par lui ou en s'en faisant une idée différente. Qu'y faire ? De quel droit Luther eût-il appelé Zwingle un hérétique, à moins d'en revenir, en se contredisant lui-même, à s'appuyer sur l'autorité des Pères et de l'Église infaillible ? Luther ne pouvait qu'injurier, voire excommunier, les dissidents ; il n'y manqua pas.

4. Cependant les Turcs avaient mis le siège devant Vienne. Des concessions aux luthériens parurent nécessaires. Les diètes de Spire (1526, 1529) statuèrent que le luthéranisme serait toléré jusqu'au prochain concile général, mais que désormais nul territoire ne passerait plus à la Réforme. Cette dernière décision souleva les protestations de plusieurs villes et seigneurs : les partisans de la Réforme en furent appelés du nom de *protestants*.

Malgré le vif désir de Charles-Quint, les catholiques

ne pouvaient accepter la confession d'Augsbourg (1530), présentée par Mélanchton, ami et conseiller de Luther, et l'empereur fut contraint de réduire par les armes les luthériens ligués contre lui. La paix ne s'établit qu'en 1555, à la diète d'Augsbourg : deux religions sont autorisées dans tout l'Empire, le catholicisme et la confession d'Augsbourg ; le choix entre l'une ou l'autre n'appartient qu'aux États immédiats de l'Empire, princes, seigneurs, villes impériales, qui seront libres d'imposer leur religion dans toute l'étendue de leur territoire ; les princes luthériens gardent les biens qu'ils ont sécularisés, pareilles sécularisations ne pourront avoir lieu dans la suite.

Ce dernier article fut toujours mal observé, si bien que les catholiques sommèrent les protestants de restituer les biens indûment retenus. De là, en partie, la guerre de Trente ans, dans laquelle la France catholique soutint les protestants contre la Maison d'Autriche. Le congrès de Westphalie (1648), qui mit fin aux hostilités, était désastreux pour le pouvoir impérial, l'Empire, l'Espagne ; il accordait à tout prince, soit laïque, soit ecclésiastique, le droit de réformer la religion et reconnaissait les calvinistes aussi bien que les luthériens ; il consacrait les vols sacrilèges commis par les protestants depuis la paix d'Augsbourg ; il interdisait aux nouveaux ordres religieux de s'établir en pays réformé. Innocent X protesta, mais ce fut en vain, et les progrès de la réaction catholique furent arrêtés en Allemagne. Les petits États allemands, rendus autonomes par le traité de Westphalie, finiront par se grouper autour du roi de Prusse et par constituer le puissant Empire protestant d'Outre-Rhin.

5. Du vivant de Luther, sa doctrine avait déjà conquis, en dehors de l'Empire, le duché de Prusse, le Danemark, la Suède et la Norvège : l'intérêt, l'ambition, la corruption des mœurs ou le désir de se libérer de la domination étrangère, ici comme ailleurs, furent les principales causes de son succès. Quand le grand réformateur mourut, en 1646, il put emporter dans la tombe l'espoir, la certitude que son œuvre ne périrait pas tout entière avec lui. Mais il n'était pas aussi rassuré sur le bienfait moral de la réforme, et lui-même n'y trouva pas cette paix intérieure qu'il cher-

chait depuis sa jeunesse. La justification par la foi seule, l'Écriture unique règle de foi, ces deux principes de la théologie luthérienne se révélaient déjà, à Luther lui-même et en Luther, comme impuissants à pacifier les âmes autant qu'à vivifier les églises qui s'en inspiraient.

6. La Suisse était en partie gagnée à la Réforme ; Genève même, en haine du duc de Savoie et de son évêque, avait adopté déjà la doctrine des *huguenots* (*eidgenossen*, confédérés) de Berne et de Zurich, quand le picard Calvin, qui venait de publier à Bâle son principal ouvrage, *Institutio christianæ religionis* (1535), y fut retenu par les prédicants Viret et Guillaume Farel.

Comme Luther, Calvin ne reconnaît d'autre autorité suprême, en matière religieuse, que l'Écriture, évidente par elle-même à ce qu'il assure ; mais, sur plusieurs points importants, il se rapproche davantage de Zwingle ou il prétend restaurer plus fidèlement la doctrine et la constitution de l'Église primitive : c'est ainsi qu'il rejette la présence réelle de Jésus-Christ dans l'eucharistie, proscrit absolument le culte des images, prêche la prédestination antécédente et absolue, pour les damnés aussi bien que pour les élus, n'admet que des ministres de même rang, choisis par le peuple et ordonnés par les ministres eux-mêmes.

Calvin, en quelques années, était devenu le maître de Genève. Il y régna en tyran, cherchant à imposer à tous la plus stricte austérité, ne respectant pas plus que Luther la liberté de conscience (qu'on se rappelle entre autres, le supplice de Michel Servet). Il ne négligeait pas, toutefois, les moyens de la persuasion : l'Académie qu'il créa et qu'il mit sous la direction de Théodore de Bèze, fut comme le séminaire d'où partirent les missionnaires de la Réforme; c'est elle qui valut à Genève d'être appelée la « Rome du protestantisme ».

7. Guillaume Farel, Théodore de Bèze, Calvin étaient tous trois de nationalité française. Déjà, à Meaux, autour de l'évêque Briçonnet, quelques esprits cultivés, dont plusieurs appartenaient à l'université de Paris, Lefèvre d'Étaples notamment, s'occupaient, même avant Luther, de réformer l'Église en la ramenant à sa pureté primitive.

Quelques-uns passèrent ensuite ouvertement au luthéranisme. A la cour, la sœur même de François Ier, Marguerite de Navarre — qui mourra catholique pourtant — et plusieurs dames d'honneur favorisaient les nouvelles doctrines. Le Parlement de Paris, puis une commission inquisitoriale extraordinaire se décidèrent à agir contre les hérétiques de Meaux : l'un d'eux, le prêtre Jacques Pauvent, périt sur le bûcher (1526). Dans les dix années qui suivirent, François Ier, à la suite d'outrages publics à la religion et pour se faire pardonner par le monde catholique sa politique extérieure, fit ou laissa condamner à la même peine d'autres luthériens, Berquin, par exemple, qu'il avait longtemps protégé.

Inutile d'insister ici sur le cruel massacre des Vaudois et sur les trente-six années de guerre civile (1562-1598) que les provocations des réformés et les violences d'Henri II valurent à notre pays. On se bornera à noter que, pour les grands surtout, les passions politiques, l'ambition, la soif de l'indépendance, la cupidité se cachaient volontiers sous le masque de la religion. Catherine de Médicis, digne fille de Machiavel, ne songea jamais qu'à servir ses combinaisons politiques. La Saint-Barthélemy (24 août 1572) « ce crime abominable, qu'égalent seuls dans notre histoire les massacres de septembre, n'eut pas même pour excuse, chez ceux qui l'ordonnèrent, le fanatisme religieux ; ce ne fut, osons trancher le mot, qu'un expédient, la dernière ressource de la souveraine aux abois après l'assassinat manqué de l'amiral » (1) de Coligny. Il faut remarquer aussi que la Ligue fut, en elle-même, un mouvement très légitime. Elle ne voulait qu'empêcher l'avènement au trône d'un prince hérétique. Quoi de plus juste ? L'Allemagne et l'Angleterre montraient bien le danger que l'hérésie des souverains constituait pour la vraie religion. Les catholiques, qui formaient la presque totalité de la nation française, étaient en droit, au nom des intérêts supérieurs de la religion, de travailler à écarter du trône Henri de Navarre. Ils ne manquaient pas de patriotisme,

(1) Alfred Baudrillart, *L'Église catholique, la Renaissance, le Protestantisme*, 4e édition, 1905, p. 161.

et ils se réjouirent sincèrement que l'absolution, enfin accordée à Henri par le pape Clément VIII (1595), leur permît de reconnaître sa souveraineté. « En conservant la France, le catholicisme avait gagné sa cause et raffermi son empire (1). » N'est-il pas surprenant que ceux-là mêmes qui exaltent la souveraineté du peuple, reprochent aux Français du XVIe siècle d'avoir si fièrement défendu leurs droits les plus sacrés ? On devrait plutôt souhaiter que les autres peuples eussent mérité les mêmes éloges.

Pour apaiser les réformés très mécontents et, s'il se pouvait, prévenir le retour des guerres civiles, Henri IV promulgue le célèbre édit de Nantes (1598) : il leur concède l'égalité des droits civils avec les catholiques et des chambres mi-parties dans les parlements pour les procès ; le libre et public exercice de leur culte leur est assuré presque partout. L'édit de Nantes inaugurait l'ère de la tolérance religieuse : par lui, en effet, les Français étaient autorisés — les seuls en Europe — à pratiquer une religion différente de celle de leur souverain.

8. Dès 1535, le livre de l'*Institution chrétienne* avait rallié au calvinisme les réformés français, qui jusque-là se réclamaient du luthéranisme. Calvin avait créé, en 1538, à Strasbourg la première église réformée française; ce fut sur ce modèle que fut établie à Meaux, en 1546, la première église réformée de France. L'église de Paris était « dressée » dix ans plus tard, et, le 25 mai 1559, elle voyait se réunir le premier synode national où soixante-douze églises calvinistes étaient représentées. On peut dire que dans cette assemblée les bases de la Réforme française furent fixées définitivement. La confession de foi rédigée par Calvin et contenant les dogmes fondamentaux que l'on sait, fut approuvée ; l'organisation ecclésiastique, réglée. Chaque église avait sa vie particulière, et aucune église ne pouvait « prétendre domination » sur une autre. Toutefois, parce que des intérêts communs existaient entre ces églises, des liens étroits les réunissaient dans une sage gradation : colloque (plus tard, consistoire), synode provincial, synode national. Ce dernier, composé de députés

(1) Alfred Baudrillart, *op. cit.*, p. 198.

laïques et ecclésiastiques élus en nombre égal par chaque synode provincial, formait l'autorité suprême de l'Église réformée en France, et les décisions les plus graves devaient lui être portées, afin, est-il dit, que « tout fût maintenu en bon ordre et unité. » Calvin mourait cinq ans seulement après le synode de Paris (1564) : mais déjà plus de deux mille églises calvinistes, affirme-t-on, étaient constituées en France, et ces églises, grâce à leur forte constitution, pouvaient envisager l'avenir avec confiance.

9. L'édit de Nantes, en instituant des « villes de sûreté » pour les réformés, créait un véritable « État dans l'État » : Richelieu les leur enleva de force, mais en même temps il confirmait par l'édit de Nîmes (1629) les mesures libérales de l'édit de Nantes.

Louis XIV se montra moins avisé et moins tolérant. Pressé par le clergé et décidé à rétablir l'« unité morale » du royaume, il se proposa d'extirper l'hérésie et de ramener à l'Église catholique les douze cent mille protestants du royaume. On commença par interpréter fort strictement l'édit de Nantes et les « missionnaires bottés » entrèrent en campagne ; puis, quand le roi fut convaincu qu'il ne restait plus en France qu'une poignée d'hérétiques obstinés, la révocation de l'édit de Nantes (18 octobre 1685) fut prononcée, comme désormais dépourvue de toute raison d'être, et les églises réformées furent condamnées à disparaître. Cette déplorable mesure obtint l'approbation, presque unanime, des sujets catholiques du grand roi : on peut croire qu'ils y voyaient moins une question de principe, de doctrine absolue, qu'une question de fait, de défense sociale.

L'Église réformée de France, si fortement endommagée par Richelieu et Louis XIV, ne périt point pourtant. Dès 1715, la tradition synodale était reprise ; puis l'édit de tolérance de 1787, la Déclaration des droits de l'homme en 1789, enfin la loi du 18 germinal an X assurèrent aux protestants français le libre exercice et même la protection officielle de leur culte.

10. Le calvinisme fut porté en Écosse par John Knox et propagé par trente prédicants arrivés de Genève dans les provinces septentrionales des Pays-Bas (Hollande). Il

y dut son succès, ici à la haine de la domination espagnole, et là à la corruption du haut clergé, au désir d'indépendance des seigneurs et à l'appui de la protestante Angleterre.

11. Depuis Wicleff, le germe de la révolte protestante existait en Angleterre. Mais c'est la seule volonté de son souverain Henri VIII qui la poussa au schisme d'abord, puis à l'hérésie. Ce monarque autoritaire et passionné entendait devenir le seul maître de son royaume, en être tout ensemble le souverain et le pape, réduire le clergé, dont la juridiction indépendante et les richesses le gênaient, à n'être plus qu'un corps de fonctionnaires ; il voulait surtout s'affranchir de la papauté. Aussi, comme Clément VII refusait d'annuler son mariage avec Catherine d'Aragon et de satisfaire son caprice amoureux, il fit voter par le Parlement l'acte de Suprématie (1534), proclamant la souveraine autorité spirituelle du roi sur l'Angleterre. Puis, par le bill des six articles, il définit les croyances qu'il entendait imposer à ses sujets ; le dogme catholique y restait à peu près intact. Mais le *credo* royal déplaisait et aux catholiques dont le seul chef spirituel était le pape, et aussi aux protestants qui rejetaient la plupart des croyances de l'Église romaine : Henri VIII fit pendre les uns comme traîtres et les autres comme hérétiques. L'héroïque indépendance et la condamnation à mort de l'archi-grand-chancelier Thomas Morus et du cardinal Fisher ne sont pas moins connues que le servilisme de Cranmer, archevêque de Cantorbéry, et la cynique confiscation des biens du clergé.

Le bill des six articles est aboli par le roi Édouard VI, que les calvinistes dominent, et le *Prayerbook*, livre officiel de prières, est publié. Mais ce n'est qu'en 1562, qu'Élisabeth fait voter par le parlement le bill des trente-neuf articles, par lequel l'Église anglicane est définitivement organisée. Désormais l'hérésie se joignait au schisme. La liturgie était établie d'après le *Prayerbook* ; la hiérarchie romaine, conservée ; le dogme fut essentiellement calviniste.

12. Élisabeth, bien plus cruelle que la catholique Marie Tudor, avait poussé la fureur de la persécution jusqu'au meurtre de sa cousine Marie Stuart. Jacques Ier, le fils de Marie Stuart, succéda à Élisabeth, réunissant ainsi sous

son autorité la totalité des îles britanniques, et marcha sur ses traces. Jacques, qui naguère avait fait prévaloir le calvinisme en Écosse, préférait maintenant l'épiscopalisme ou l'anglicanisme comme plus favorable à l'absolutisme royal. Son fils et successeur, Charles Ier, essaye même de l'imposer à l'Écosse presbytérienne : le puritain Cromwell le fait décapiter (1649) et proclame la république. Charles II, rappelé en France dix ans plus tard, doit accepter du Parlement le bill du test qui oblige tous les fonctionnaires à professer l'anglicanisme. Jacques II, son frère, qui était catholique, est détrôné par son gendre Guillaume III d'Orange, et la persécution religieuse continue en Angleterre jusqu'à la fin du XVIIIe siècle. On sait que l'Irlande malgré la longue persécution, violente, systématique, légale, dont elle fut la martyre, est restée fidèlement attachée à l'Église romaine.

13. D'après ce rapide exposé des origines du protestantisme, on peut se faire une juste idée des causes de son succès, de sa nature et de ses conséquences immédiates.

Les causes de la révolution protestante sont nombreuses et d'ordre très divers. « Il y avait plusieurs siècles qu'on désirait la réformation de la discipline ecclésiastique » (Bossuet) : mais ce légitime désir n'explique que partiellement le succès de la Réforme. Bien plus que l'ardente religiosité ou le rigorisme moral des mystiques et des âmes pieuses, l'indépendance intellectuelle des humanistes et surtout la cupidité, l'ambition, la passion d'absolutisme des grands et des rois, le servilisme du clergé et du peuple, à qui on imposa de force la foi nouvelle, parfois aussi la volonté de s'affranchir de la domination étrangère ou les antipathies de race, tout cela habilement et fortement résumé, personnifié en quelques hommes éloquents, énergiques, voilà qui rend compte des premiers triomphes, si rapides, du protestantisme. Et c'est précisément parce que ces causes ne se rencontrèrent pas toutes ensemble dans la France du XVIe siècle qu'elle voulut et sut rester catholique.

Le protestantisme ne fut donc pas une réforme de l'Église, il fut une révolution religieuse en même temps qu'un mouvement intellectuel, politique et social. En tant

que religion, il ne fut pas un retour au christianisme primitif, comme il prétendait l'être, mais bien une mutilation de l'Évangile et de l'Église. L'histoire impartiale le démontre, l'Église naissante connaissait une autre autorité que la Bible interprétée librement par chaque fidèle, et elle n'admit jamais, au sens luthérien, le dogme de la justification par la foi seule et sans les œuvres. Il faut en dire autant des autres négations ou affirmations qui constituent les diverses hérésies protestantes. C'est dans l'Église catholique seule que s'est gardé intact ce sage tempérament, dans lequel la raison et la foi, le libre arbitre et la grâce, la liberté individuelle et l'autorité s'équilibrent si heureusement, et qui a fait sa force à tous les siècles de son histoire.

Nous insisterons tout à l'heure sur les conséquences proprement religieuses qu'a produites le protestantisme. Il suffira de rappeler ici ses conséquences morales ou politiques. Les Réformateurs, Luther, Calvin, sont les premiers à gémir sur la corruption, le libertinage, la licence, l'esprit de révolte du plus grand nombre de leurs partisans : le double principe qui est à la base de leur doctrine ne pouvait, du reste, que porter de tels fruits de mort. D'autre part, les princes protestants n'ont pas manqué de maintenir à leur profit la vieille maxime païenne : *Cujus regio ejus religio.* Ils supprimèrent la distinction des deux pouvoirs, religieux et civil, que le moyen-âge catholique, malgré leur union, avait enseignée et pratiquée. En Angleterre comme en Allemagne et dans les États scandinaves, la suprématie spirituelle du souverain fut rigoureusement et cruellement imposée aux sujets. Non, ce ne sont pas eux qui ont donné au monde la tolérance, la liberté religieuse, l'affranchissement des consciences ; ils n'ont vu dans la Réforme qu'un moyen d'établir ou de renforcer leur absolutisme.

***

14. Déjà du vivant de Luther, de Calvin et d'Henri VIII, des dissidents avaient surgi, et nous savons que les fondateurs de la Réforme n'ont pas manqué de les combattre violemment. Ils auraient voulu endiguer la révolution

religieuse qu'ils déchaînaient ; mais le principe du libre examen qu'ils avaient invoqué et leur exemple devaient l'emporter. L'histoire du protestantisme ne pouvait être et n'est que l'histoire de ses « variations », de son émiettement. La multiplication des sectes est, en effet, le « résultat fatal du libre examen, partout où quelque autorité civile ou religieuse ne vient pas contrecarrer sa force centrifuge (1). » Inutile de les énumérer toutes : elles pullulent, aux États-Unis notamment. On ne fera qu'en indiquer ici les principales, celles du moins qui ont aujourd'hui une réelle importance : ce n'est pas le cas des quakers, des mormons ou même des « scientistes chrétiens » et de l'Armée du Salut.

Des anabaptistes de Münster il ne subsiste rien ; mais, au début du XVIIe siècle, une secte analogue, les baptistes, acceptait pour rite distinctif l'immersion totale dans le baptême, administré seulement aux adultes. Depuis 1689, ils jouissent de la tolérance. Les États-Unis en comptent près de quatre millions ; l'Angleterre, presque quatre cent mille.

Le socinianisme, que Calvin persécuta à Genève, se rapproche plus du rationalisme que du christianisme traditionnel. Cette secte d'hommes du monde et de lettrés ne fut jamais populaire. Mais elle rappelle l'unitarisme moderne. Née en Angleterre à la fin du XVIIIe siècle, la secte des unitaires se répandit d'abord aux États-Unis, où elle conquit le pasteur Channing, puis le poète et moraliste Ralph Emerson, de Boston ; elle était surtout représentée, en ces dernières années, par James Martineau. On a qualifié l'unitarisme de « religion des intellectuels » ; beaucoup de protestants ou d'israélites libéraux de nos jours en sont des adeptes avoués ou inconscients. Un déisme vague, bien plus que le christianisme révélé, en fait le fond. La secte des agnostiques, connue surtout en Amérique, paraît n'en être que l'aboutissement naturel.

Le piétisme, fondé en Allemagne par Spener, vers la fin du XVIIe siècle, fut une réaction contre la négation luthérienne du libre arbitre et la doctrine de la justification

(1) A. Tanquerey, art. *Amérique*, dans le *Dictionnaire de théologie catholique*, t. I, 1903, col. 1051.

sans les œuvres. Elle a gardé une assez intense vitalité au-delà du Rhin.

Toutefois, la secte la plus puissante, parmi les dissidents ou les non-conformistes, est aujourd'hui celle des méthodistes. Les méthodistes, ainsi appelés de ce qu'ils prétendent enseigner une *méthode* pour ranimer la ferveur, se rattachent aux frères Wesley (milieu du XVIIIe siècle). A la différence du piétisme allemand, avec lequel il offre quelques analogies, le méthodisme s'adresse surtout aux masses populaires. Sa rupture avec l'Église anglicane s'est accomplie progressivement vers la fin du XVIIIe siècle. D'Angleterre, le méthodisme s'est surtout propagé en Amérique : il compterait près de trente millions de fidèles et dispose d'abondantes ressources. Ses missionnaires se sont établis jusqu'en Italie et dans Rome, où ils combattent activement le catholicisme.

On voit que les sectes dissidentes ont dû leur naissance soit à un usage plus radical, plus anticatholique du libre examen, soit à une réaction contre la doctrine de la justification par la foi seule ou par la seule volonté arbitraire de Dieu. Ici ou là, c'est toujours l'un ou l'autre des deux principes essentiels du protestantisme qui est en cause.

15. Plus encore que l'éclosion des sectes dissidentes, le travail de dissolution, de décomposition, qui s'opère au sein même des Églises est à remarquer. On prétend que les sectes dissidentes, qui ne représentaient en 1700 que le vingtième de la population anglaise, en comptent actuellement presque la moitié. Mais qui dira d'une façon précise le nombre des incroyants qui font partie des grandes Églises protestantes, des Églises-mères ?

En Allemagne, Adolf Harnack lui-même est dépassé ; beaucoup de pasteurs nient publiquement toute révélation et jusqu'à l'existence d'un Dieu personnel. Les luthériens conservateurs voudraient arrêter pareil débordement, pareille audace de négation : mais de quel droit interdirait-on aux fils d'imiter leur père et restreindrait-on l'exercice du libre examen ?

L'Église anglicane se divise en *haute*, *basse* et *large* Église. Les ritualistes ou puseystes, ainsi appelés du professeur Pusey ou de leur attachement aux rites de l'Église romaine, appar-

tenaient à la haute Église : leur influence tend à s'accroître de plus en plus. Mais les protestants rigides de la basse Église n'ont pas désarmé, et le troisième parti, qui se forma bientôt, l'Église large, en est arrivé à dépouiller le christianisme de son caractère surnaturel. Même remarque serait à faire pour les États-Unis, avec cette différence que, en Amérique, au sein de l'Église épiscopalienne, le mouvement de rapprochement vers l'Église romaine semble moins accentué.

En France, l'histoire du calvinisme, depuis la loi de germinal an X, offre un spectacle analogue. Sur le terrain doctrinal comme sur le terrain ecclésiastique, des dissidences s'élevèrent bientôt. Le synode officieux de 1848 refusant de promulguer une confession de foi, l'Union des Églises évangéliques libres de France se constitua à part et indépendamment de l'Église réformée reconnue par l'État. En 1872-1873, le synode national se réunit enfin avec l'autorisation du gouvernement ; mais les libéraux refusèrent d'accepter la confession de foi qu'il prétendait rendre obligatoire, et bientôt libéraux et orthodoxes s'organisèrent en partis distincts dans la même Église officielle. Survint la loi de 1905, la séparation des Églises et de l'État, et c'en fut fait de l'union extérieure que maintenait la loi de germinal. Les calvinistes français sont aujourd'hui partagés en trois groupes, trois organisations synodales séparées, trois communions distinctes : les orthodoxes ou « Églises réformées évangéliques », qui confessent « l'autorité souveraine des saintes Écritures en matière de foi, et le salut par la foi en Jésus-Christ, Fils unique de Dieu, mort pour nos offenses et ressuscité pour notre justification » ; les libéraux ou « Églises réformées unies », qui veulent bien d'un symbole, comme signe de ralliement extérieur, mais qui, avec l'Évangile — ou ce qu'ils en gardent, — entendent maintenir avant tout la liberté protestante ; le centre, l'Union de Jarnac ou « Églises réformées » sans qualificatif, dont les membres, très libéraux d'esprit, fraternisent volontiers avec la gauche. Les orthodoxes sont encore en majorité ; mais l'esprit libéral semble animer chaque jour davantage les jeunes pasteurs, et il paraît certain que le « symbolo-fidéisme » d'Auguste Sabatier et de Ménégoz est fort apprécié du plus grand nombre.

M. Ménégoz a nettement indiqué ce qui distingue et rapproche son « fidéisme » d'avec le « symbolisme » d'Auguste Sabatier : « Mon éducation luthérienne, écrit-il, m'avait placé sur le terrain du principe matériel du protestantisme, au cœur du dogme de la justification par la foi, et j'ai abouti à la doctrine du « salut par la foi indépendamment des croyances » à laquelle j'ai donné le nom de *fidéisme*. Par son éducation réformée, mon collègue se trouvait placé sur un terrain où l'on accentuait le principe formel du protestantisme ; ce sont les questions d'autorité, de méthode, de principe relatifs à la connaissance religieuse qui l'ont préoccupé; et, après avoir reconnu la différence essentielle entre la substance religieuse de la foi chrétienne et sa forme à la fois contingente et symbolique, il a conclu à ce qu'il a appelé le *symbolisme critique*. » M. Ménégoz ajoute : « Ainsi se conciliaient le principe formel et le principe matériel du protestantisme dans le *symbolo-fidéisme* (1). » Nous voyons bien, en effet, comment les doctrines d'Auguste Sabatier et de Ménégoz se complètent en un tout harmonieux. Mais n'est-il pas aussi évident que, si elles dérivent plus ou moins logiquement des deux principes fondamentaux du protestantisme, elles n'en sont pas la traduction littérale ? Les pères de la Réforme attachaient plus d'importance aux croyances et ils ne distinguaient pas entre la « substance religieuse de la foi chrétienne » et ce qu'on appelle « sa forme... contingente et symbolique ». En cela ils étaient plus fidèles au christianisme primitif que leurs petits-fils. Peut-être aussi comprenaient-ils mieux que leurs descendants la nécessité, si l'on veut garder une église, d'imposer à ses membres, à ses pasteurs surtout, un symbole obligatoire.

16. Les trois groupes de réformés français n'ont de rapports entre eux que pour les œuvres communes de bienfaisance ou de défense collective (2). Pas de fusion, comme ils disent, mais la fédération : depuis longtemps, cette formule inspirait les efforts des orthodoxes ; ils ont réussi à en faire une réalité. Aussi bien la pratique en offre-t-elle

(1) *Publications sur le fidéisme*, t. I, p. 228.

(2) En Angleterre, c'est contre l'Église établie que les nonconformistes tendent de plus en plus à s'unir.

moins d'inconvénients que d'avantages. On peut se rencontrer sur ce terrain sans remettre sans cesse en question les fondements de la foi ou de l'organisation ecclésiastique, et cela permet, en attendant mieux, de donner au protestantisme une certaine apparence d'unité. En réalité, la chose a si peu de portée au point de vue religieux proprement dit, que les calvinistes français n'hésitent pas à se réunir en assemblées de ce genre avec les autres protestants de France, luthériens, etc.

Il en serait différemment si l'on essayait de fondre en un seul credo et en une seule église le luthéranisme, le calvinisme, l'anglicanisme et les sectes dissidentes. Diverses tentatives de cette nature ont été faites au cours du XIXe siècle, en Allemagne notamment, pour réunir les luthériens et les calvinistes d'un même pays. Mais elles ont échoué et il ne paraît pas possible que les orthodoxes des diverses confessions se prêtent jamais à ces combinaisons, qui seraient meurtrières pour leurs croyances distinctives.

Ce qui semble plus probable, c'est que les libéraux, à quelque confession qu'ils appartiennent, en viennent à avoir des rapports de plus en plus intimes. Les croyances, les doctrines n'ont pour eux qu'assez peu d'importance ; elles ne sont qu'une expression symbolique et éphémère de l'inconnaissable ; sur le terrain de la foi dogmatique ou de l'agnosticisme il est plus aisé de s'entendre, chacun pensant ce qu'il veut. Ce n'est pas à dire que ce nihilisme doctrinal suffise à constituer une religion. Mais on peut se réunir en congrès, on l'a fait plusieurs fois déjà, à Berlin ou ailleurs, pour exalter la liberté du sentiment religieux, prédire aux « religions d'autorité » une ruine prochaine, et annoncer l'imminent triomphe de la « religion de l'esprit ».

17. Avec les catholiques, j'entends les vrais catholiques, pareille union ou fusion sera à jamais irréalisable. Sur certains points de détail, on arriverait à s'entendre entre gens de bonne volonté et de bonne foi. Mais les principes essentiels et irréductibles du catholicisme et du protestantisme quel qu'il soit, empêcheront toujours qu'on puisse les concilier en une unité vraie.

C'est ce qui explique que les multiples conférences ou

colloques, imaginés, avant le concile de Trente, par les politiques d'Allemagne ou de France pour essayer de rapprocher les catholiques et les protestants, ont invariablement échoué.

C'est ce qui ressort également de la correspondance entre Bossuet et Leibniz. Leibniz se montre à peu près catholique d'esprit dans son *Systema theologicum*, publié après sa mort : il allait jusqu'à souhaiter le rétablissement de la république chrétienne, de la « chrétienté », telle que Grégoire VII l'avait conçue et en partie réalisée. Quant à Bossuet, l'on sait que personne ne connaissait mieux que lui les doctrines, l'esprit et l'histoire du protestantisme ; on ne l'ignore pas non plus, son *Exposition de la doctrine catholique sur les matières de controverse* était si calme, si modérée même pour le fond doctrinal, que les ministres réformés, devant le succès prodigieux de l'ouvrage, en furent réduits à mettre en doute l'orthodoxie de son auteur. Il semblerait donc qu'on dût s'entendre assez facilement ; il n'en fut rien pourtant.

Molanus, président du consistoire de Hanovre, avait élaboré un plan de réconciliation : à l'en croire, les deux dogmatiques s'accorderaient, sur presque tous les points, sans trop de peine ; mais il demandait qu'avant tout on procédât à une réunion préliminaire, dans laquelle, sans tenir compte du concile de Trente, on préparerait le futur concile universel. Leibniz était le défenseur résolu de ce système. Or, Bossuet avait trop de « sens catholique » pour ne pas s'apercevoir aussitôt que ce plan de réconciliation était impraticable : l'Église ne pouvait transiger sur aucun dogme, ni permettre à aucun baptisé de suspendre son assentiment aux définitions d'un concile ; et, par conséquent, un accord complet sur la foi devait précéder la réunion des protestants aux catholiques. « Les affaires de la religion, écrivait le grand évêque, le 12 août 1701, dans une de ses dernières lettres à Leibniz, ne se traitent jamais comme les affaires temporelles, que l'on compose souvent en se relâchant de part et d'autre parce que ce sont des affaires dont les hommes sont les maîtres ; mais les affaires de la foi dépendent de la révélation, sur laquelle on peut s'expliquer mutuellement pour se bien

entendre, mais c'est aussi la seule méthode qui peut réussir de notre côté. Il ne servirait de rien à la chose que j'entrasse dans les autres voies; ce serait faire le modéré mal à propos. » Il ajoutait dans la même lettre : « Quant aux avances que vous semblez attendre de notre part sur les dogmes de la foi, je vous ai répondu souvent que la constitution de l'Église romaine n'en souffre aucune que par voie expositoire et déclaratoire... La suppression que vous proposez nous y jette (dans un schisme) jusqu'au fond. »

De bonne heure les deux questions principales du dialogue entre Bossuet et Leibniz furent, comme il devait être, celles de la notion de l'Église catholique et de la règle de foi. Aucune concession n'y était possible, et Leibniz comprit que son illustre correspondant était trop « romaniste » pour entrer jamais dans ses sentiments. On en resta là.

Au XIXe siècle, à la suite du mouvement d'Oxford, diverses tentatives pour amener l'union en corps, la *corporate reunion* de l'Église anglicane et de l'Église romaine furent ébauchées. L'idée en subsista même après le concile du Vatican et la promulgation du dogme de l'infaillibilité pontificale. Elle fut reprise par lord Halifax, président de l'*English Church Union*, puissante association, vieille déjà d'un demi-siècle, établie pour propager et défendre l'« anglo-catholicisme ». « Si une autorité centrale est bonne pour l'Église anglicane, aimait-il à redire, une autorité centrale doit être bonne pour l'Église entière (1). » L'abbé Portal, lazariste, professeur au grand séminaire de Cahors, épousait ses vues et ses espérances. On convint d'amener les catholiques et les anglicans à examiner de concert la question historique des ordres anglicans : ils apprendraient à se connaître, à s'estimer et, avec le temps, le rapprochement, puis la réunion, se ferait.

La question est posée, on s'y intéresse, en France et aussi en Angleterre. « Ne craignons pas de le dire franchement, proclame lord Halifax, l'union est possible, elle est désirable (2). » Léon XIII lui-même, en avril 1895, lance un solennel appel *Ad Anglos*. Qu'ils se mettent en chemin :

(1) Cité dans Paul Thureau-Dangin, *Le cardinal Vaughan*, 1911, p. 67
(2) *Ibid.*, p. 70.

« S'il se présente quelques difficultés, déclare le pape, elles ne sont pas de nature à arrêter notre zèle, ni à faire obstacle à notre énergie. » Une commission est nommée par lui pour étudier à nouveau la question de la validité des ordres. Lord Halifax redouble ses efforts, et de hauts dignitaires de l'Église anglicane semblent vouloir répondre à l'appel de Léon XIII. Mais certaines doctrines de l'Église romaine et la suprématie du pape devaient créer et créaient une opposition irréductible. Le cardinal Vaughan, archevêque de Westminster, s'en était rendu compte ; même il estimait que non seulement cette campagne était condamnée à échouer, mais — peut-être se trompait-il sur ce point — qu'elle était nuisible et perfide. Aussi crut-il de son devoir de tout faire pour la discréditer et l'empêcher d'aboutir heureusement. Finalement, Léon XIII se laissa gagner aux idées de l'archevêque de Westminster, et, le 13 septembre 1896, il promulgua la bulle fameuse où il concluait que « les ordinations conférées selon le rite anglican ont été et sont absolument vaines, entièrement nulles. » Cette bulle mit fin à la campagne d'union qui occupait, depuis deux ans, le monde religieux. Lord Halifax et ses amis n'en persistèrent pas moins à proclamer leur besoin d'une « religion qui ne fût plus limitée par les idées nationales et les préjugés du XVIe siècle (1). »

Que nous réserve l'avenir ? Il semble bien que les âmes religieuses et assoiffées de certitude, qui sont nombreuses encore dans le protestantisme, viendront peu à peu à l'Église catholique. Se produira-t-il quelque union en corps, quelque retour collectif d'une Église ou fraction d'Église ? On n'ose l'espérer. Toujours est-il que le devoir des catholiques n'est pas douteux : ils continueront de prier pour le retour de leurs « frères séparés », et se rappelleront que, pour leur en ouvrir les voies, le mieux est encore, comme faisait Bossuet, de donner de leur croyance une exposition loyale et pacifique.

18. On peut prévoir aussi que les Églises protestantes, condamnées à perdre leurs membres les plus religieux, sont vouées finalement à la dissolution. Je ne sais si cette

(1) Paul Thureau-Dangin, *op. cit.*, p. 99.

désagrégation est aussi imminente que de bons esprits, parmi les protestants eux-mêmes, l'annoncent ; il semble plutôt que la vitalité des Églises protestantes n'est pas tout près d'être épuisée : leurs missions, qu'ils entretiennent avec tant d'ardeur et dont les succès vont croissant, en sont une preuve. Mais il est certain que les libéraux, si nombreux dans toutes les confessions protestantes, travaillent, à leur insu peut-être, à en ruiner les églises; or, sans les églises protestantes, que restera-t-il du protestantisme, sinon un esprit de libre critique, de libre examen, et comme un incessant appel à la réforme des institutions ou à la revision des idées ? C'est quelque chose, mais c'est trop peu pour constituer une religion chrétienne ou même une religion quelconque.

II

Le christianisme renié et combattu : Rationalisme.

19. A partir de la seconde moitié du XIVe siècle, les humanistes mettent l'antiquité à la base de la culture intellectuelle. Celle-ci se latinise, et bientôt se paganise. Assurément, ni le retour aux lettres classiques, au culte de la forme et de la beauté, ni même l'étude de la nature n'avaient rien de contraire à l'esprit chrétien. Ce qui mit la Renaissance, la Renaissance italienne, aux antipodes du christianisme, c'est uniquement le retour à l'esprit de l'antiquité païenne, à sa conception de la vie fondée sur la déification de la nature, physique ou humaine, à son culte exclusif de la raison. « La raison doit régner sans partage, la raison peut tout et par conséquent nulle barrière ne saurait lui être imposée. La Révélation n'est qu'une entrave et une absurdité. Alors commencent, ouvertes ou cachées, des attaques positives contre les doctrines chrétiennes (1), » spécialement contre le principe d'autorité et la mortification des sens, et aussi contre la scolastique, le clergé, les moines qui représentent la théologie et l'Église catholiques.

(1) Alfred Baudrillart, *op. cit.*, p. 24.

En Allemagne, en Angleterre, en France, parce que l'antiquité classique y est de simple importation et que la masse n'y est « ni démoralisée, ni déchristianisée de fait, comme en trop de villes italiennes, » « le mouvement de la Renaissance ne tourne pas à un réveil du paganisme ; s'il est réformateur, il sera réformateur chrétien. La où la masse sera, pour différentes causes, disposée à suivre les réformateurs religieux, elle subira l'influence de cet humanisme associé à l'œuvre des réformateurs; c'est ce qui arrive en Allemagne. Là où la masse sera hostile aux réformateurs religieux, elle tiendra en suspicion les humanistes qu'elle regardera comme leurs alliés ; c'est ce qui se passera en France. Mais, de toutes façons, les deux mouvements auront des points de contact et leurs origines ou se confondront ou sembleront se confondre (1). » Érasme, Reuchlin ont préparé ou aidé Luther. On peut se demander tout d'abord ce qu'il y a de commun entre un demi-païen, un rationaliste de la Renaissance, et un protestant, un réformateur de l'Église, qui ne croit pas à la raison et vilipende la nature. « Il y a opposition, c'est vrai, — et c'est pourquoi le divorce ne tardera pas, — mais entre la Renaissance et la Réforme il y a pourtant un principe commun, le libre examen, et un procédé, une méthode identique. L'étude de l'antiquité païenne a pour corollaire celle de l'antiquité chrétienne. De part et d'autre, on remonte aux sources, on s'enquiert des originaux, on veut les connaître, les lire, les commenter, les interpréter librement. De part et d'autre, on tient pour corrompu l'enseignement tel que le donne l'Église catholique. La devise d'Érasme, *Christum ex fontibus prædicare*, devint celle de beaucoup d'esprits éclairés, téméraires sans le savoir, qui ne se firent point scrupule de rompre avec la tradition, parce que cette tradition leur apparaissait sous la forme d'un enseignement à demi-barbare et détaché de ses vieilles et profondes racines. Voilà pourquoi en Allemagne, en Angleterre, en France, il y eut alliance de fait (2), » plus ou moins étendue, plus ou moins durable, entre les huma-

(1) Alfred Baudrillart, *op. cit.*, p. 41.
(2) *Id.*, *op. cit.*, p. 49, 50.

nistes et les premiers réformateurs. Voilà pourquoi, aussi les humanistes, ici comme en Italie, quoique d'une manière moins directe et moins brutale, ont été des précurseurs du rationalisme moderne.

20. Au moyen-âge, les incrédules étaient peu nombreux, isolés. Si, à partir du XVIIIe siècle, il n'en est plus ainsi, c'est avant tout au protestantisme qu'il faut l'attribuer. Les apparentes contradictions qui avaient surgi entre l'enseignement de l'Église et les récentes découvertes des explorateurs ou des savants, se fussent vite dissipées. Le système moderne du rationalisme est né du système protestant, comme le fruit naît de la fleur.

Dès les premiers temps de la Réforme, les apologistes catholiques prédirent à leurs adversaires que, après avoir nié l'autorité de l'Église, ils seraient fatalement entraînés à rejeter la révélation tout entière. « Dès que vos auteurs ont paru, disait Bossuet aux protestants, on leur a prédit qu'en ébranlant la foi des articles déjà reçus et l'autorité de l'Église et de ses décrets, tout, jusqu'aux articles les plus importants, jusqu'à celui de la Trinité, viendraient l'un après l'autre en question ; et la chose était évidente... La méthode dont on se servait contre quelques points, comme, par exemple, contre celui de la présence réelle, de recevoir la raison et le sens humain à expliquer l'Écriture, portait plus loin que cet article, et allait généralement à tous les mystères. » Puis, comme toutes les sectes invoquaient des textes de l'Écriture et que toutes les querelles portaient sur son interprétation, on finit par douter du livre lui-même. Et ainsi la Bible, qui, pour les Pères de la Réforme, était le livre sacré, le livre dont toutes les paroles avaient Dieu pour auteur, dont l'origine divine, l'inspiration était évidente, ne fut plus qu'un livre d'origine humaine, un peu supérieur seulement aux livres sacrés des mahométans ou des hindous. La Bible ne fut plus considérée comme « la source unique et complète de la vérité » ; mais la vérité y apparut mêlée souvent à des conjectures ou même à des erreurs.

« Personne n'ignore, déclare le concile du Vatican, que, après avoir réjeté le divin magistère de l'Église et laissé les choses de la religion au jugement de chacun, les hérésies

proscrites par les Pères de Trente se sont peu à peu divisées en sectes multiples, séparées de doctrines et se combattant entre elles, de telle sorte qu'un grand nombre ont perdu toute foi en Jésus-Christ. Elles en sont venues à ne plus tenir pour divine la sainte Bible elle-même, qu'elles affirmaient autrefois être la source unique et le seul juge de la doctrine chrétienne, et même à l'assimiler aux fables mythiques (1). » Les premiers réformateurs avaient dit : « Point d'autorité, en dehors de la Bible ; la Bible et la raison seule.» Leurs disciples disent : « La raison seule ; point d'Église, point de Bible. » Le rationalisme est né.

Aussi bien les rationalistes se plaisent-ils souvent à revendiquer pour ancêtres les réformateurs du XVIe siècle. Il ne fallut pas longtemps, du reste, au protestantisme pour enfanter le rationalisme : dès le XVIe siècle, on l'a vu, les sociniens étaient en effet de véritables rationalistes.

21. Les « esprits forts », les « libertins », les « incrédules » se multiplient au XVIIe siècle ; Bossuet, Pascal, La Bruyère n'ont pas cru inutile de les combattre. Toutefois, ils étaient assez rares encore et peu considérés. Mais les déplorables querelles entre catholiques qui remplissent toute notre histoire des XVIIe et XVIIIe siècles favorisent les progrès du rationalisme. Courage ! écrivait Voltaire à d'Alembert le 13 novembre 1756, « pendant la guerre des parlements et des évêques, les philosophes auront beau jeu. Vous aurez loisir de farcir l'*Encyclopédie* de vérités qu'on n'aurait pas osé dire il y a vingt ans. » D'Alembert comparait malicieusement la philosophie d'alors au chat de La Fontaine, que le lapin et la belette supplient de trancher leur différend et qui,

> Jetant des deux côtés la griffe en même temps,
> Met les plaideurs d'accord en croquant l'un et l'autre.

On l'a dit avec raison : « Tout, dans le jansénisme, préparait le règne de l'incrédulité. Des folies sans nom, des jongleries misérables se passent au cimetière Saint-Médard ou dans des maisons privées ; et voilà que les hommes les plus graves, des prêtres, des magistrats tombent à genoux devant de prétendues manifestations miséri-

(1) *De fide catholica*, Proœm.

cordieuses de la Providence. Quoi de plus propre à porter les esprits au scepticisme ! — L'archevêque Vintimille fait procéder à l'examen des miracles, lesquels sont reconnus faux ; et, aussitôt les dévots du parti de s'écrier que les miracles de Jésus-Christ eux-mêmes n'auraient pas tenu contre un examen aussi rigoureux. Quelle aubaine pour l'incrédulité ! — A Paris et dans toute la France circulent d'innombrables libelles, qui dessèchent la piété sous prétexte de la renouveler, détournent les fidèles de l'obéissance à leurs pasteurs légitimes, et les initient à ce libre examen, venu de la Réforme, qui , en substituant le jugement et la volonté propre à toute autorité spirituelle, aboutit fatalement à la ruine de la religion. — Si encore la doctrine des novateurs avait donné satisfaction à la raison ! Mais, tout au contraire, elle semble un défi jeté au bon sens. Quel est ce Dieu qui fait des commandements impossibles, qui entend ne pas laisser bénéficier tout le monde de sa mort ? Quelle est cette philosophie qui dépouille l'homme de son libre arbitre et le soumet impitoyablement à une rigoureuse prédestination ? Tout cela est faux et répugnant ; la raison offensée a droit de s'insurger contre un tel enseignement. Et comme les jansénistes passent cependant pour l'élite intellectuelle des croyants français, comme les jésuites ne se relèvent pas du ridicule dont la plume de Pascal les a couverts, nombre d'esprits se sentent troublés dans leur foi, et se jettent, de désespoir, dans le scepticisme et l'incrédulité. Nous sommes en effet au siècle de Voltaire et de Rousseau (1). »

22. Désormais, le rationalisme fait école et forme un parti puissant.

En Angleterre, le déisme prévaut ; en France, Voltaire et Rousseau veulent bien admettre un Dieu personnel, mais la plupart des « philosophes » sont athées et matérialistes ; l'Allemagne subit presque également l'influence anglaise et l'influence française.

« J'ai fait plus dans mon temps que Luther et Calvin, écrivait Voltaire le 2 avril 1764... Tout ce que je vois jette les semences d'une révolution qui arrivera immanquable-

(1) L. Marion, *Histoire de l'Église*, 3e édit., 1908, t. III, p. 409, 410

ment... La lumière s'est tellement répandue de proche en proche, qu'on éclatera à la première occasion, et alors ce sera un beau tapage. » La Révolution française va éclater, en effet ; et la Révolution est par essence le renversement de l'ancien ordre politique et social, pénétré largement de l'influence chrétienne, et l'établissement d'un nouvel ordre, fondé sur les seules lumières de la raison. Or, la Révolution vise et tend à conquérir tout le monde contemporain, comme la libre pensée dont elle n'est que l'application sur le terrain politique et social. Nous en reparlerons bientôt.

Tout le XIXe siècle sera rempli du gigantesque combat que se livreront, sur le double terrain de la pensée et des applications pratiques, le rationalisme et l'Église catholique.

Pour le moment, tenons-nous en aux manifestations les plus caractéristiques du rationalisme dans le monde intellectuel.

23. Il serait injuste de ranger parmi les rationalistes ou les précurseurs du rationalisme les astronomes, physiciens, mathématiciens, qui substituèrent ou entreprirent de substituer aux explications purement verbales d'autrefois l'observation des faits et la vraie méthode expérimentale. Léonard de Vinci, aussi grand savant que grand artiste, était en droit d'écrire, bien avant Bacon : « L'expérience est la seule interprète de la nature ; il faut donc la consulter toujours et la varier de mille façons jusqu'à ce qu'on en ait tiré des lois universelles, et elle seule peut donner de telles lois. » Copernic, Galilée, Kepler n'étaient pas des rationalistes. Les théologiens et les Congrégations du Saint-Office et de l'Index ont pu croire que la théorie coperniciennne de l'immobilité du soleil et du mouvement de la terre était « tout à fait contraire à l'Écriture » et, en conséquence, condamner Galilée (1616, 1632) : Galilée avait raison en dépit d'Aristote et des interprétations trop littérales de la Bible. Les sciences mathématiques, physiques et naturelles n'ont pas à jurer sur la parole des anciens et, puisque Dieu, selon un mot fameux, n'a pas voulu nous apprendre comment va le ciel, mais comment nous pouvons y aller, puisque Dieu n'a pas voulu nous révéler les secrets de la nature, c'est à nous de chercher

à les découvrir en usant des méthodes appropriées. Ceux-là seuls — Hæckel, par exemple — pourront être considérés comme rationalistes parmi les naturalistes, physiciens, mathématiciens, qui se transforment indûment en philosophes matérialistes ou athées pour nier Dieu et prétendre tout expliquer par la matière et l'évolution.

Descartes, non plus, ne fut pas rationaliste, au sens où nous l'entendons ici : il vécut et mourut en chrétien. Plusieurs de ses opinions sont erronées, et son doute méthodique, mal compris, pourrait être dangereux ; on conçoit donc que Rome ait condamné (1663) la nouvelle philosophie *jusqu'à correction*. Le chrétien philosophe ne peut pas faire abstraction de sa foi et en appeler exclusivement à l'évidence personnelle ; il a cependant le droit de partir de principes rationnels, d'user d'une méthode rationnelle, et de choisir, s'il lui plaît, l'observation psychologique comme base et point de départ de son système. Ceux-là seuls, parmi les philosophes, pourront être apppelés rationalistes, qui, cartésiens ou non, ne tiendront aucun compte de la foi ou la combattront. Ce sera, malheureusement, le cas de la plupart des philosophes qui ont laissé un nom et fait école depuis le XVIIe siècle : Spinoza, Kant, Hegel, Auguste Comte, Herbert Spencer, et autres.

Dans la science des Écritures, Richard Simon a été un véritable initiateur. Bon nombre de ses ouvrages, il est vrai, furent mis à l'Index, et Bossuet eut raison d'en dénoncer les témérités. Un exégète catholique est à blâmer quand il dit ou laisse supposer que l'interprétation traditionnelle de la sainte Écriture est radicalement différente de l'explication naturelle et littérale, et qu'il paraît faire fi de l'autorité de l'Église en matière biblique. Mais anathématiser les erreurs ou les hardiesses d'un exégète n'est pas condamner la science de l'Écriture ni refuser aux critiques catholiques le libre usage, l'usage légitime de la méthode historique qui convient à cette science. Ceux-là seuls, parmi les biblistes, seront des rationalistes, qui, ne prétendant relever que d'eux-mêmes, que d'eux seuls dans l'étude des Livres saints, les traiteront comme de simples ouvrages profanes et n'auront nul égard pour leur caractère inspiré ou le magistère de l'Église divinement institué pour en

donner l'interprétation vraie. Ici encore, il faut reconnaître que, au XIXe siècle surtout, les rationalistes ont pullulé : ne les a-t-on pas vus, d'étape en étape, en venir à nier jusqu'à l'existence même de Jésus-Christ ? Parmi beaucoup d'autres, les noms de Strauss, de Renan, de Loisy, de Drews sont tristement significatifs.

Le même esprit rationaliste a envahi tous les autres domaines de la science, profane ou sacrée, l'histoire de l'Église et des diverses religions ou de la civilisation aussi bien que l'histoire d'Israël et des origines chrétiennes, la science des phénomènes mystiques, la morale et la sociologie comme la psychologie. On prétend expliquer la vie intérieure des saints, les miracles d'hier et d'aujourd'hui, sans recourir au surnaturel ; et l'on veut fonder la morale sans Dieu, dût-on pour cela en éliminer les notions d'obligation et de sanction. On en vient même à prétendre imaginer une religion qui s'inspirera des seules données de la science et n'adorera que l'Inconnaissable ou encore l'Humanité en qui il se révèle de la façon la moins imparfaite.

24. Des esprits cultivés le rationalisme est aujourd'hui descendu jusque dans les masses populaires, grâce à l'école neutre ou à la presse impie, grâce aussi à l'hostilité que les meneurs de la démocratie et du socialisme, qui ont l'oreille du peuple, n'ont guère cessé de témoigner contre l'Église et le christianisme. Il semble vraiment que le rationalisme puisse se bercer de l'espoir d'étendre chaque jour ses conquêtes : la science, la libre science, ne jouit-elle pas d'un prestige sans cesse grandissant, et le rationalisme n'a-t-il pas réussi à paraître s'identifier avec elle ?

***

25. La raison est l'unique source de la vérité à l'exclusion de la foi. De cette proposition théorique qui exprime l'essence du rationalisme, découle naturellement la conclusion pratique suivante : tout individu, toute société doit abjurer la foi et ne reconnaître d'autre maîtresse que la raison. — On entend ici par « raison » l'ensemble de nos facultés.

Nous avons vu comment dans le rationalisme, l'individu

secoue le joug de la foi pour penser librement et organiser sa vie personnelle conformément à sa pensée. Il faut étudier, maintenant, comment les sociétés, ou, pour limiter notre sujet, comment la société civile s'est, depuis un siècle surtout, soustraite, elle aussi, à l'autorité de l'Église et de l'Évangile.

Quand Luther parut, c'en était fait, depuis longtemps déjà, de la « Chrétienté » et du « Saint-Empire ». Les nations étaient constituées ou se contituaient, et chaque nation entendait bien avoir ses « libertés », ne relever, au temporel, ni du pape ni de quelque empereur. Les princes ne se désintéressaient pas, néanmoins, du spirituel et ils agissaient comme s'ils jouissaient, dans le domaine religieux, d'un véritable pouvoir. C'était du gallicanisme, peut-être même du césarisme en certains cas ; mais, tant que les princes furent vraiment catholiques ou protestants, tant que le droit public fut imprégné du christianisme et fondé sur l'Évangile ou la foi catholique, on ne peut pas dire que ce fut du rationalisme politique ou social. Les souverains empiétaient sur l'autorité des papes et de l'Église, mais l'État n'était pas rationaliste, le catholicisme ou le christianisme mutilé était religion d'État.

Louis XIV, par exemple, est un roi chrétien. En persécutant les protestants et les jansénistes comme il l'a fait, il a pu manquer de clairvoyance et se laisser inspirer, en partie, par son absolutisme égoïste. Personne, néanmoins, n'est en droit de contester le caractère religieux de sa politique en ces affaires. Peut-on en dire autant dans la question des Quatre articles (1682) ?

On sait en quelles circonstances la Déclaration fut rédigée par Bossuet et votée par l'Assemblée du clergé. Son auteur n'a pas voulu faire de l'Église de France une Église schismatique, il n'a voulu que sauvegarder ce qu'on appelait les « libertés de l'Église gallicane ». Le pape, y affirme-t-on, n'a, au temporel, aucune juridiction sur le roi. D'autre part, comme le pape est inférieur au concile œcuménique et que ses jugements ne sont irréformables qu'avec le consentement de l'Église universelle, il ne peut détruire les coutumes et institutions de l'Église gallicane que l'Église universelle, que la tradition a consacrées. Et

c'est pourquoi le roi de France, en sa qualité de roi très chrétien, ne peut que veiller au respect des libertés de l'Église gallicane dont il est le protecteur.

Que cette théorie se concilie au mieux avec les intentions despotiques des rois ou avec les désirs d'empiètement des parlements et des légistes, c'est évident. Il est également clair que les catholiques ne peuvent plus, surtout depuis le concile du Vatican, soutenir de pareilles affirmations. Et cependant, s'il limitait à l'excès l'autorité spirituelle et même temporelle des pontifes romains, Louis XIV n'en maintenait pas moins le droit public chrétien dans son royaume. Le gallicanisme pouvait aisément dégénérer en césaropapisme, et faire de l'Église de France une église schismatique comme l'Église anglicane ou une église asservie comme l'Église d'Autriche sous Joseph II : c'est le grand danger qu'ont toujours couru les Églises nationales. Mais le gallicanisme de l'ancien régime ne peut être taxé de politique rationaliste ou « laïque ».

26. La laïcisation, la sécularisation de l'État, en France et, on peut dire, dans le monde entier, date, en réalité, de 1789. Elle est inscrite dans la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen proclamée par l'Assemblée nationale constituante, le 25 août 1789, et, plus tard, le 14 septembre 1791, inscrite en tête de la première Constitution française. Les nouveaux législateurs, en effet, font abstraction des droits de Dieu ou de l'Église sur la société et posent les droits de l'homme comme le seul fondement des sociétés humaines. C'est l'apostasie sociale, le rejet de Jésus-Christ, et c'est, par quelque côté, la substitution de l'homme à Dieu ou l'idolâtrie humanitaire (1). L'autorité vient uniquement du peuple, le respect des droits de l'homme est la seule cause du bonheur public. Et c'est pourquoi, comme on n'a pas besoin de Dieu ni de l'Église pour assurer la prospérité de la nation, on ne lui demande rien et on entend ne la servir en aucune façon. Voilà bien ce qui ressort nettement du préambule et de plusieurs articles de la Déclaration.

Aussi va-t-on assister à la transformation rationaliste

(1) C'est dans ce sens qu'on a pu dire de la Révolution qu'elle est «satanique» : on n'entend point pour cela nier la légitimité de plusieurs de ses réformes.

de la société et au bouleversement de l'Église de France.

Les législateurs avaient commencé par supprimer la religion d'État. Mais ce n'est pas assez ; il faut mettre l'Église dans l'État de manière à en faire, quand on le voudra, une simple administration civile, impuissante et inoffensive : toute autorité n'émane-t-elle pas expressément de la nation ? En conséquence, on supprime les immunités ecclésiastiques qui assurent la dignité et l'indépendance du clergé; on confisque les biens des églises et des monastères : la détresse du trésor n'est qu'un prétexte, on veut que le clergé, désormais salarié, soit dans une plus étroite dépendance de l'État ; on détruit les ordres religieux. On s'attaque enfin au corps hiérarchique proprement dit. En juillet 1790 est votée la Constitution civile du clergé. Sous prétexte de restaurer l'Église primitive, le clergé inférieur est séparé du clergé supérieur, celui-ci du pape, et l'un et l'autre sont mis dans la dépendance de l'État et du peuple.

La plus grande partie du clergé refuse de prêter serment à la nouvelle Constitution, et subit courageusement la persécution, justifiant l'éloge que de Tocqueville fera du clergé de l'ancien régime, parfois si injustement décrié : « J'ai commencé l'étude de l'ancienne société plein de préjugés contre lui ; je l'ai finie plein de respect (1). » Le culte orthodoxe (clergé réfractaire) est proscrit ; le culte officiel (clergé constitutionnel ou assermenté) se renie lui-même; les églises sont presque partout fermées ou profanées ; toute profession publique du christianisme disparaît de notre pays. On essaie alors de substituer au culte proscrit un culte nouveau, en rapport avec le rationalisme athée ou déiste des maîtres de la Révolution : culte de la Raison ou de la Nature, culte de l'Être suprême, théophilanthropie. Mais le peuple est indifférent à toutes ces mascarades, et bientôt des symptômes de renaissance chrétienne se manifesteront. L'Église allait triompher de la Révolution, comme elle triomphera, demain, de Napoléon Ier et, plus tard, de Bismarck. Les Églises protes-

(1) Cité par Godefroid Kurth, *L'Église aux tournants de l'histoire*, nouvelle édition, 1905, p. 194.

tantes se laissent asservir ; l'Église catholique ne le souffrira jamais.

27. Le rationalisme politique avait vainement tenté d'absorber l'Église dans l'État. A défaut de mieux, il essaiera de l'enchaîner, de la contenir du moins.

Les concordats, a-t-on dit, sont le « commencement des séparations » entre l'Église et l'État. Et, en effet, l'union est la vie normale de ces deux puissances ; elles ne se dissocient que lorsque leurs intérêts paraissent séparés, et c'est alors seulement qu'il semble opportun de concilier les rivalités par des accords.

Bonaparte n'était pas assez profondément catholique, il était trop le fils de la Révolution et du rationalisme qui l'avait inspirée, pour restaurer en France l'ordre public chrétien. Par le Concordat (1801), la religion catholique ne redevint pas la religion d'État ; le Premier Consul permit seulement qu'on la déclarât « la religion de la grande majorité des citoyens français ». La religion catholique n'était plus professée par le gouvernement ; l'État, comme État, n'était plus catholique.

L'esprit rationaliste de Napoléon se fait jour également dans le nouveau code qu'il publie. Aucun article n'en a été rédigé d'après les lumières de l'Évangile ou de la doctrine catholique, tous l'ont été selon les inspirations de la seule raison ; quelques articles sont même en opposition avec les lois de l'Église, ceux, par exemple, qui établissent le mariage civil et permettent le divorce. Le Code civil est l'expression des principes de 1789. Le règne social de Jésus-Christ n'est pas restauré. On ne garde de l'ancien régime, on n'exhume de ses ruines que les dispositions restrictives, inventées par les légistes depuis Philippe le Bel pour entraver la liberté de l'Église; quelques dispositions nouvelles y sont ajoutées, et le tout constitue les Articles organiques. Articles organiques et Université gouvernementale ou monopole de l'enseignement public : avec cela, l'État rationaliste ne pouvait-il pas se croire, en dépit du Concordat, capable de former les esprits et de les diriger à son gré ?

Au cours du XIXe siècle, de nombreux concordats ont été promulgués. Il serait excessif de dire que tous s'ins-

pirent du même esprit que le Concordat de 1801; mais en est-il beaucoup qui fassent à l'Église dans l'État la place qu'elle devrait y tenir ?

28. Néanmoins le Concordat de 1801 valut à la France presque un siècle de paix religieuse, — paix relative, paix souvent troublée, mais paix bienfaisante et féconde tout de même. Les ennemis de l'Église ne pouvaient s'en consoler. Ils songèrent à refaire d'une façon définitive ce que la Révolution française n'avait pu qu'ébaucher, c'est-à-dire séparer l'Église d'avec l'État, tout en assurant la souveraineté du pouvoir civil sur son ancienne alliée. Ils y ont travaillé, de 1876 à 1905, avec une habileté et une ténacité admirables, laïcisant l'enseignement public, soumettant les ecclésiastiques au service militaire et dispersant les congrégations. « Ces mesures et d'autres encore, qui, peu à peu », et dans une persécution savamment graduée, « séparaient de fait l'Église et l'État, n'étaient rien autre chose que des jalons placés dans le but d'arriver à la séparation complète et officielle : leurs promoteurs eux-mêmes n'ont pas hésité à le reconnaître hautement et maintes fois (1). » Tout en dénonçant le Concordat, sans même en dire un mot à la puissance avec laquelle il avait été signé, on aurait bien voulu continuer de s'immiscer dans nos affaires, peut-être même créer au sein de l'Église de France des divisions et des schismes. N'est-ce pas à cette fin que la loi de séparation (décembre 1905) imaginait les « associations cultuelles » ? Mais les catholiques français et l'Église avaient trop de raisons de se défier de l'apparent libéralisme de leurs ennemis. Aussi, après avoir, le 11 février 1906, condamné la loi de séparation dans une première encyclique, Pie X n'hésita pas à interdire, dans une seconde, le 10 août de la même année, la formation d'associations cultuelles, tant, du moins, qu' « il ne constera pas, d'une façon certaine et légale, que la divine constitution de l'Église, les droits immuables du pontife romain et des évêques, comme leur autorité sur les biens nécessaires à l'Église, particulièrement sur les édifices sacrés, seront irrévocablement,

(1) Pie X, Encyclique *Vehementer nos*, 11 février 1906.

dans lesdites associations, en pleine sécurité (1). » L'Église de France y perdait ses biens, mais elle gardait fièrement sa liberté.

Depuis, le Portugal s'est mis en république et s'est empressé de voter, lui aussi, une loi de séparation, plus tyrannique encore et plus inique que la nôtre. Jamais — est-il besoin de le remarquer ? —Rome n'acceptera, dans ses rapports avec les gouvernements, un régime qui serait fondé sur la méconnaissance de sa liberté et de ses droits nécessaires. Si le régime de la séparation, tout regrettable qu'il est, doit, comme plusieurs aiment à le prophétiser, s'établir peu à peu, et pour longtemps, dans les divers pays du monde, il faudra que, s'inspirant davantage de l'esprit vraiment libéral du Nouveau-Monde, il dépouille tout ce qui tendrait à faire de lui un « instrument de règne entre les mains d'une puissance libérale.

29. Renouvier prétendait que, dans l'« état de guerre » où la civilisation moderne se trouve être nécessairement avec la vieille Église romaine, il fallait, en accordant la liberté à tous, la refuser impitoyablement aux catholiques. Il semble que cette théorie, si commode pour justifier toutes les lois d'exception, ait inspiré et inspire encore les législateurs modernes. Quel qu'ait été le régime préféré de leurs relations avec l'Église, persécution, concordat, séparation, presque tous, en effet, lui ont refusé la liberté, une liberté vraie. C'est avoir bien peu de confiance en la puissance de la raison, qu'on exalte pourtant si volontiers et dont on se réclame si exclusivement !

30. Faut-il croire que, pour diriger l'œuvre de déchristianisation que le rationalisme a entreprise et qu'il poursuit avec tant de violence, il s'est en quelque sorte, comme le christianisme dans l'Église, incarné dans la société qui s'appelle la franc-maçonnerie ? Il est certain, du moins, que la franc-maçonnerie, toujours et partout, a travaillé à la destruction des religions positives, du catholicisme principalement.

Quels que soient la date précise et le lieu de ses origines, on la voit, dès le début du XVIIIe siècle, apparaître en

(1) Pie X, Encyclique *Gravissimo*, 10 août 1906.

Angleterre et de là, en moins de cent ans, se répandre dans le monde entier, surtout en Amérique. Les diverses obédiences ou puissances maçonniques sont indépendantes les unes des autres ; mais des traités les lient entre elles et un comité permanent paraît réunir leurs délégués. Depuis quelqus années, affirme-t-on, depuis que, en 1877, le Grand-Orient de France a supprimé de sa constitution le paragraphe où il déclarait avoir « pour base l'existence de Dieu, l'immortalité de l'âme et l'amour de l'humanité », les loges d'Angleterre, des États-Unis et du Canada, restées spiritualistes, ont cessé d'avoir des relations avec lui. Ce qui paraît sûr, c'est que le culte du « grand Architecte de l'univers » est sensiblement en baisse dans la franc-maçonnerie.

L'autorité religieuse et, pendant quelque temps, la plupart des gouvernements tentèrent d'enrayer le mouvement maçonnique. La franc-maçonnerie continua de se propager surtout parmi ceux ou celles qui, par leur naissance, leur fortune ou leur profession, exercent une réelle influence. Les adeptes de toutes les religions y sont reçus, au moins pour les premiers grades ; d'ordinaire, à ce qu'on assure, les grands maîtres, les chefs sont des protestants ou des juifs.

Récemment encore, en 1884, le pape Léon XIII a renouvelé contre la franc-maçonnerie les condamnations de ses prédécesseurs. « Dans l'espace d'un siècle et demi, déclare-t-il dans son Encyclique *Quod apostolici muneris*, la secte des francs-maçons a fait d'incroyables progrès : envahissant, à force d'audace et de ruses, tous les rangs de la hiérarchie sociale, elle a pris, au sein des États modernes, une puissance qui ressemble presque à une domination. » Ces paroles n'ont rien d'excessif : comme la franc-maçonnerie semble bien avoir contribué à la Révolution française, de même elle a joué un rôle décisif dans la suppression du pouvoir temporel des papes et elle dirige, aujourd'hui encore, la persécution savante qui sévit contre l'Église, en France ou ailleurs. N'a-t-on pas dit avec raison que nous n'étions point en république, mais en franc-maçonnerie ? Léon XIII ajoute : « Le suprême dessein des francs-maçons est de ruiner de fond en comble toute la discipline

religieuse et sociale qui est née des institutions chrétiennes et de lui en substituer une nouvelle façonnée à leurs idées et dont les principes fondamentaux et les lois sont empruntés au naturalisme, » au rationalisme. N'est-ce pas évident ? Sans doute, on a pu dire que, pour un certain nombre de ses adeptes, la franc-maçonnerie n'est qu'un « syndicat d'arrivistes » ; elle n'en est pas moins, par essence, une contre-Église, une institution créée pour combattre le christianisme et la révélation. « Contre la grande organisation de la théocratie (traduisez : l'Église romaine), il faut, lisait-on dans le *Monde maçonnique* (avril 1883), une autre puissante organisation : il n'y a que l'organisation séculaire de la Maçonnerie qui puisse combattre l'association également séculaire de la théocratie (1). » C'est peut-être exagérer la puissance de la franc-maçonnerie ; mais c'est exprimer nettement la fin qu'elle poursuit et le rationalisme qui l'inspire ou qu'elle sert.

31. Le rationalisme est devenu le plus redoutable adversaire de l'Église chrétienne, et l'on serait, à certaines heures, tenté de croire que l'avenir lui appartient. Il n'en sera rien, pourtant ; car l'expérience prouvera, elle prouve déjà, que, puissant pour détruire, il n'est pas capable d'édifier, et que ses fruits sont biens amers.

« Incrédules, les plus crédules », a-t-on dit : le mot est encore vrai. Il n'est pas rare de rencontrer, même parmi les gens cultivés, des superstitions grossières ou ridicules, et, comme à la fin du XVIIIe siècle, le charlatanisme ou les folies de l'occultisme font de nombreuses dupes, comptent des milliers d'adeptes. Mais c'est trop peu pour étancher la soif du divin et le besoin de certitude qui travaillent les âmes. On sent, au surplus, que, pour mener une vie vraiment morale, Dieu n'est pas de trop : sans lui, sans les certitudes et le secours de la religion, la fièvre de l'or et du plaisir a si vite fait d'entasser victimes sur victimes ! Les suicides se multiplient et la criminalité augmente, jusque parmi l'enfance et la jeunesse.

La famille elle-même est en danger, menacée par l'union libre, le divorce, la restriction volontaire de la natalité,

(1) Cité dans D.-P. Benoît, *La franc-maçonnerie*, 1886, t. II, p. 214.

l'égoïsme des parents, la passion de l'indépendance et le manque de respect des enfants.

La société est ébranlée jusque dans ses fondements. Le socialisme révolutionnaire prétend supprimer, avec Dieu et l'Église, la propriété privée et les patries. La haine des classes n'a jamais été plus étendue, plus vive, plus profonde.

De tous côtés, donc, le rationalisme, l'anticléricalisme, le triomphe scientifique ou politique de l'irréligion ou de la libre pensée aboutit au néant, à la « démission de la morale » elle-même. D'aucuns ont parlé de la faillite de la science. Ils ont eu tort. « La science va de progrès en progrès, mais dans son domaine... Elle a tenu au delà de ce qu'elle avait promis... Le failli, c'est le naturalisme (1), » c'est le rationalisme, qui s'est affublé du masque de la science mais qui, en réalité, n'est qu'une philosophie chétive et mensongère. On finira bien par s'apercevoir de la confusion, et, en face des ruines amoncelées par le rationalisme, l'on se demandera si réellement il est possible et utile d' « éteindre les étoiles du ciel, » s'il ne vaut pas mieux se laisser bercer à nouveau par la « douce chanson » dont l'Église charmait nos pères.

III

Le christianisme intégral : Catholicisme

32. Pour se défendre contre l'hérésie protestante et le rationalisme antichrétien, l'Église catholique n'a pas hésité à recourir au bras séculier. Les princes, on le sait, étaient du reste fort désireux, en exterminant ou en frappant les dissidents, de sauvegarder l'unité morale de leurs royaumes. N'est-ce pas le même esprit qui anime, de nos jours encore, tant de prétendus libéraux, si empressés à demander ou à voter contre les catholiques les lois d'exception les plus iniques ? L'Église, du moins, protesta souvent contre les excès de la répression. « Je suis le pasteur de ces peuples, écrivait l'évêque de Carpentras, Sadolet, après le cruel

(1) A. Eymieu, *Le naturalisme devant la science*, 1911, p. 352.

massacre des Vaudois. Ce n'est pas la terreur ou le supplice, c'est la vérité, c'est surtout la douceur qui leur fera reconnaître leurs erreurs. » Et Fénelon, après les dragonnades et la révocation de l'édit de Nantes, disait au prétendant catholique d'Angleterre, Jacques II : « Sur toutes choses, ne forcez jamais vos sujets à changer de religion ; nulle puissance humaine ne peut forcer le retranchement impénétrable de la liberté du cœur. La force ne peut jamais persuader les hommes ; elle ne fait que des hypocrites. Accordez à tous la tolérance civile, non en approuvant tout comme indifférent, mais en souffrant avec patience tout ce que Dieu souffre et en tâchant de ramener les hommes par une douce persuasion. » L'Église, de fait, n'en a appelé au bras séculier que quand l'obstination ou les provocations violentes des hérétiques l'y ont obligée ; jamais, pour se défendre elle-même, elle n'a manqué d'employer d'autres moyens que le glaive ou le feu, d'autres armes mieux en rapport avec l'esprit de l'Évangile.

33. A la révolution protestante elle opposa, avant tout, la réforme catholique : ce fut l'œuvre, principalement, du concile de Trente.

Depuis de longues années, les âmes les plus pieuses et les moins rebelles sentaient, disaient même qu'il était urgent de réformer l'Église « dans son chef et dans ses membres ». D'autre part, la doctrine traditionnelle avait été si violemment attaquée, si obscurcie, si ébranlée par les protestants qu'il était nécessaire de la définir d'une façon précise sur tous les points controversés. Un concile général était ou paraissait seul capable d'apporter le remède au double mal qui rongeait la chrétienté : dès 1518, Luther n'en avait-il pas appelé au concile des condamnations portées contre lui par Léon X, et, à chaque diète impériale, Charles-Quint n'avait-il pas cherché à concilier provisoirement ses sujets d'Allemagne, catholiques et protestants, par la promesse d'un concile universel qui examinerait en dernier ressort les contestations doctrinales et mettrait fin aux abus ?

Le 13 décembre 1545, s'ouvrait enfin la première session du concile de Trente. Le concile, plusieurs fois interrompu, n'acheva ses travaux que le 4 décembre 1563.

« Rome désirait sauvegarder le dogme catholique en

faisant condamner par le concile les erreurs doctrinales des protestants, alors que les princes, redoutant pour la paix de leurs États les anathèmes portés contre les hérétiques, demandaient l'ajournement des questions de foi et la réforme de la discipline ecclésiastique. Pour tout concilier, on décida de travailler en même temps à la définition de la foi et à la réforme de la discipline : c'est pourquoi toutes les sessions virent promulguer en même temps des décrets dogmatiques (*canones de fide*) et des décrets disciplinaires (*decreta de reformatione*) (1). »

Les protestants faisaient de la Bible, interprétée par chaque fidèle, l'unique règle de la foi. Le concile déclare que les traditions orales remontant aux apôtres et directetement communiquées à ces derniers par Jésus-Christ ou par le Saint-Esprit ont la même autorité divine que l'Écriture sainte et doivent être accueillies avec la même vénération ; le texte reçu par l'Église et l'interprétation qu'elle en a toujours donnée, font autorité. — Les protestants prétendaient que le péché originel avait foncièrement corrompu la nature humaine et que la justification est réalisée par les seuls mérites du Christ, dont l'application est faite à l'homme par la foi seule, sans que les œuvres servent au salut. Le concile déclare que le péché originel n'a pas vicié la nature humaine à ce point, que la justification pénètre jusque dans les profondeurs de l'âme et que, si la foi est le commencement et la racine du salut, les œuvres, surnaturalisées par la grâce de Dieu, y sont utiles aussi et servent à mériter la vie éternelle. — Conformément à la théorie de la justification par la foi seule, les protestants avaient accumulé les erreurs sur les sacrements, leur nature et leur nombre, et sur le culte. Le concile déclare que les sacrements produisent la grâce et qu'il y en a sept, tous institués par Jésus-Christ ; la présence réelle du Sauveur dans l'Eucharistie est affirmée et le mode de présence défini par le terme de *transsubstantiation* ; la doctrine traditionnelle des indulgences, du culte des saints et des reliques, du purgatoire est maintenue, ainsi que le culte en latin.

(1) L. David et P. Lorette, *Histoire de l'Église*, 1910, p. 153, 154.

En matière de discipline, parmi cent autres mesures exigées par les circonstances et dictées par le plus vif amour de l'Église et des âmes, le concile interdit le cumul des bénéfices, impose aux évêques et aux curés la résidence dans leur diocèse ou dans leur paroisse, les oblige à porter le costume ecclésiastique, à enseigner le catéchisme, à prêcher la parole de Dieu, décrète l'ouverture d'écoles spéciales (*séminaires* ou *pépinières*) pour la formation des futurs prêtres.

Les papes complétèrent l'œuvre du concile soit en publiant un catéchisme officiel pour l'enseignement ou un nouveau bréviaire romain, soit en réorganisant l'Inquisition ou Congrégation du Saint-Office pour la condamnation des fausses doctrines et en faisant dresser le catalogue ou Index des livres interdits aux fidèles comme dangereux.

L'Église avait parlé : sa voix fut entendue. Les souverains pontifes et les évêques apportèrent le plus grand zèle à enseigner la vraie doctrine définie et à exécuter les décrets réformateurs ; certains ordres religieux nouvellement créés ou réformés, la Compagnie de Jésus notamment, rivalisèrent d'ardeur et de sainteté : si bien que le protestantisme fut contraint de s'arrêter et même de reculer çà et là devant la véritable réforme catholique. « Le concile, dit l'historien protestant Ranke, si impétueusement réclamé, si longtemps ajourné, divisé, deux fois dissous, ébranlé par tant d'orages soulevés par le monde..., se termina dans la concorde universelle du monde catholique... Le catholicisme se dressa désormais devant le monde protestant avec une force doublée et rajeunie. »

34. L'autorité souveraine du pape sur l'Église, que les discussions des conciles de Constance et de Bâle avaient entamée, sortait victorieuse des assauts du protestantisme. Après les chicanes et les obscurcissements du gallicanisme, elle allait, au lendemain de la Révolution, se dresser, invincible et redoutable, en face du rationalisme triomphant. La Constituante avait cherché à séparer l'Église de France d'avec Rome, et Pie VI était mort en exil, à Valence. Son successeur, Pie VII, deux ans après, signait le Concordat et, faisant acte d'autorité suprême, il destituait les évêques

qui refusèrent d'abdiquer leur charge et de se prêter à la réorganisation ecclésiastique de la France.

Sous Pie IX, la souveraineté spirituelle et l'infaillibilité des pontifes romains devaient être définitivement établies. La ruine du pouvoir temporel, préparée par la franc-maçonnerie, aura beau se consommer; le pape restera indépendant des puissances politiques et son autorité spirituelle, solennellement proclamée, sera plus forte que jamais.

La définition dogmatique de l'Immaculée-Conception (8 décembre 1854), en même temps qu'elle tranchait un point de la doctrine catholique longtemps débattu, était une affirmation renouvelée de la chute originelle, de la rédemption, de la maternité divine de Marie, de tout le surnaturel chrétien. Dix ans plus tard, en 1864, paraissait l'encyclique *Quanta cura*, à laquelle était adjoint le *Syllabus*, c'est-à-dire le résumé, le catalogue, la nomenclature des propositions entachées d'erreurs qui avaient été « notées » déjà par Pie IX et ses prédécesseurs. C'était l'anathème jeté, une fois de plus, au rationalisme moderne et à ses diverses applications dans le monde de la pensée, dans la famille, dans la société. Comme il fallait s'y attendre, le *Syllabus* fut violemment attaqué ; l'ignorance et la mauvaise foi en font, aujourd'hui encore, un épouvantail ou une machine de guerre. Mais il suffit d'entendre chacune de ces quatre-vingts propositions d'après le sens exact du document d'où elle est tirée et auquel elle se réfère, pour comprendre que la véritable civilisation, le véritable progrès, la véritable liberté ne sont pas en cause et qu'il n'y a de condamnable et de condamné par l'Église que les négations et les excès du rationalisme ou encore les concessions injustifiées d'un semi-rationalisme délétère.

Bientôt, le concile du Vatican réunissait plus de sept cents abbés, évêques et cardinaux. Il avait pour tâche de renouveler les condamnations portées par le *Syllabus* contre les aberrations de l'incrédulité contemporaine et de se prononcer sur la primauté et l'infaillibilité du pape. L'unanimité des Pères fut vite acquise à la constitution *De fide catholica*, qui exposait la nature de la foi chrétienne et les preuves de la vérité catholique. L'infaillibilité pontificale souleva des discussions beaucoup plus ardentes, relativement

surtout à l'opportunité de sa définition. Mais, au scrutin définitif (18 juillet 1870), la minorité s'étant abstenue de prendre part au vote, tous les Pères présents, deux exceptés, adhérèrent au décret. La constitution *De Ecclesia* établit officiellement la doctrine de l'infaillibilité : quand il parle *ex cathedra*, c'est-à-dire quand, en sa qualité de pasteur et de docteur de tous les chrétiens, en vertu de sa suprême autorité apostolique, il définit une doctrine concernant la foi ou les mœurs comme devant être admise par toute l'Église, le pontife romain est infaillible, et ses définitions sont irréformables par elles-mêmes et non par suite du consentement de l'Église. La même constitution, complétant la déclaration du concile de Florence, définissait que la primauté, ou le suprême office de pasteur qui appartient au pape, ne consiste pas en un simple droit de surveillance et de direction, mais en un pouvoir de juridiction proprement dit, comprenant par conséquent le pouvoir législatif et le pouvoir judiciaire ; que ce pouvoir lui appartient en vertu de sa charge, qu'il affecte immédiatement l'Église entière et toutes ses parties, pasteurs et troupeau, qu'il n'a pas besoin d'être complété par celui des évêques, qu'il s'étend à toutes les personnes et à toutes les matières ecclésiastiques. Ces diverses définitions furent acceptées sans peine par la catholicité entière, à l'exception de quelques « vieux-catholiques », qui s'efforcèrent vainement, même avec l'appui de Bismarck, de diviser l'Église.

Ainsi s'achevait le mouvement de concentration, annoncé déjà par le triomphe de la liturgie romaine (Guéranger), qui devait faire de Rome la capitale incontestée du monde catholique, et de la monarchie pontificale la citadelle e le cœur de l'universelle société chrétienne. Comme une armée rangée en bataille, le catholicisme opposerait désormais au rationalisme sa toute-puissante unité.

35. L'Église n'a pas à se défendre seulement contre les ennemis du dehors ; il faut que, au dedans, elle préserve ses fils contre les infiltrations de l'erreur. Elle y a veillé de tout temps, et sa vigilance s'est exercée à maintes reprises au cours des derniers siècles.

On a appelé le jansénisme un « calvinisme rebouilli » ou un « cousin du calvinisme », et le quiétisme un « luthéranisme

mystique ». Le jansénisme affirme en effet que la nature humaine a été complètement infectée par le péché originel, et que, par conséquent, le salut est en nous l'œuvre de la grâce seule, laquelle, au surplus, n'est donnée qu'aux élus et est irrésistible. Quant au quiétisme, celui du XVIIIe siècle du moins, il « vient de deux idées : l'idée de la corruption intégrale de la nature déchue; l'idée d'une communication directe et permanente de l'âme avec Dieu (1). » On reconnaît là les excès et les aberrations de Luther et de Calvin. Dans la distinction entre le « droit » et le « fait », comme dans l'appel au pape mieux informé ou au concile et l'attitude du « silence respectueux », apparaissait également, avec le gallicanisme des jansénistes, l'esprit de défiance, sinon de mépris, que les protestants manifestaient à l'égard de l'autorité romaine. Les papes condamnèrent toutes ces erreurs, comme ils désavouèrent la Déclaration des quatre articles qui, elle aussi, limitait injustement les droits de la papauté.

36. Les traditionalistes (de Bonald, Lamennais, Bautain, Bonnetty) avaient, dans leur désir de convaincre les incrédules, rabaissé la raison au profit de l'autorité et de la tradition. Rome les blâma. Elle frappa pareillement les systèmes, d'un esprit tout opposé, qui exagéraient, au détriment de l'autorité ou de la foi, les droits et la puissance de la raison (Hermès, Günther, Frohschammer). Traditionalistes français et semi-rationalistes allemands se faisaient une conception fausse et dangereuse des rapports entre la raison et la foi, la liberté et l'autorité, la nature et la grâce. Chez les derniers surtout, l'influence néfaste de la philosophie « moderne » paraît indéniable.

Lamennais ne fut pas seulement condamné pour son traditionalisme ; il le fut encore pour le libéralisme outré qu'il enseignait bruyamment. Il avait écrit : « On tremble devant le libéralisme ; catholicisez-le, et la société renaîtra. » L'*Avenir* fut fondé pour travailler à « catholiciser le libéralisme ». Lamennais et ses disciples, Lacordaire, Charles de Montalembert et d'autres jeunes gens, dont la vaillance était à l'égal de la foi, y préconisèrent hardiment

(1) J. Paquier, *Qu'est-ce que le quiétisme ?* 1910, p. 122.

la séparation de l'Église et de l'État, la liberté des cultes, la liberté de l'enseignement et de la presse ; le prétendu droit de l'erreur était proclamé par eux, une part excessive était faite à la liberté humaine et aux droits du peuple. Censuré par plusieurs évêques, Lamennais en appela au pape. L'encyclique *Mirari vos* (1832), sans le nommer, lui donna tort en réprouvant les erreurs de l'indifférentisme et du libéralisme. Il ne pouvait en être autrement : la doctrine catholique ne peut pas admettre, en « thèse » ou comme idéal, que l'erreur ait ou obtienne du pouvoir les mêmes droits que la vérité.

Par certains côtés le sillonnisme, dont il sera bientôt question, se rapproche du libéralisme catholique de Lamennais avant sa révolte.

37. A propos de la *Vie du P. Hecker*, fondateur des Paulistes américains, de graves controverses s'étaient engagées entre catholiques. Léon XIII, dans une lettre au cardinal Gibbons, archevêque de Baltimore, condamna l'« américanisme » (22 janvier 1899). Le principe de ces opinions nouvelles, d'après le souverain pontife, consistait à demander à l'Église, « pour ramener plus facilement les dissidents à la vérité catholique, » de s'« adapter davantage à la civilisation d'un monde parvenu à l'âge d'homme, de se relâcher de son ancienne rigueur, de se montrer favorable aux aspirations et aux théories des peuples modernes. » L'américanisme était déjà une sorte de « modernisme », mais de modernisme plutôt « pratique », s'appliquant de préférence à ce qui intéresse directement la vie chrétienne, la vie religieuse.

La dernière erreur contre laquelle le Saint-Siège ait eu à mettre en garde les fidèles, porte le nom de « modernisme ». Le Saint-Office, dans la proposition finale du décret *Lamentabili* (3 juillet 1907), l'assimile à un protestantisme non dogmatique, au protestantisme libéral ; et Pie X, dans l'encyclique *Pascendi* (8 septembre 1907) l'appelle « le rendez-vous de toutes les hérésies ». Par bien des routes, ajoute le pape, « le modernisme conduit à l'anéantissement de toute religion. Le premier pas fut fait par le protestantisme, le second est fait par le modernisme, le prochain précipitera dans l'athéisme. »

Le modernisme se réclame de l'agnosticisme, de la doctrine de l'immanence et de l'évolutionisme, comme aussi des prétendues conclusions de l'histoire et de la critique biblique ou encore des aspirations démocratiques de notre temps, pour faire subir à la notion du dogme en général et à chacun des dogmes en particulier, à la notion de l'Église en général et à chacun de ses droits en particulier, une transformation, une transposition, un changement assez profond pour réconcilier définitivement le catholicisme avec la science et la société modernes.

Il est évident que l'Église ne pouvait accepter un tel système : c'eût été trahir la mission qui lui a été imposée par Dieu, gaspiller le dépôt qui lui a été confié ; c'eût été se suicider elle-même. Le mal était grand, d'autant plus redoutable qu'il était répandu dans la catholicité entière et que les chefs du modernisme y jouissaient d'une puissante influence. Le remède fut appliqué avec énergie : des révoltes se produisirent (Loisy, Tyrrell, Murri, etc.), moins nombreuses pourtant qu'on ne l'avait craint d'abord ; mais la guérison est certaine. Grâce à la clairvoyance et à la fermeté du pontife romain, l'Église échappera au danger le plus formidable peut-être qu'elle ait couru depuis l'éclat du protestantisme. Les confusions, qui embarrassaient le chemin des savants catholiques, sont dissipées, et ils peuvent maintenant y marcher sans craindre de s'égarer (1).

La papauté, qui a su défendre l'Église contre le protestantisme et le rationalisme irréligieux, n'a pas moins bien réussi à le préserver des compromis qui l'eussent affaiblie, des infiltrations qui l'eussent minée, des déviations qui l'eussent pervertie.

***

38. L'action de l'Église s'est parfois ralentie ou appauvrie, elle n'a jamais été nulle ni tout à fait stérile. Du XVIe siècle à nos jours, elle a produit des fruits nombreux et éminemment salutaires.

S'agit-il de se réformer elle-même, elle suscite, au XVIe

(1) Cf. J. Bricout, *La vérité du catholicisme*, 1910, chapitre final : *Ce qui n'est pas du modernisme.*

siècle, une pléiade d'âmes généreuses et de saints qui prouvent au monde étonné que sa vitalité n'est pas tarie (saint Pie V, saint Charles Borromée, etc.). Les ordres religieux sont réformés, ou de nouveaux sont institués.

Deux noms surtout sont à souligner ici : sainte Thérèse d'Avila et saint Ignace de Loyola, l'un et l'autre Espagnols de naissance, l'un et l'autre auteurs d'ouvrages de spiritualité et fondateurs d'ordres dont l'influence bienfaisante n'a pas cessé de se faire sentir. « On n'a peut-être pas assez remarqué, écrit un historien récent, comment les négations de Luther avaient trouvé leur meilleure réfutation dans l'œuvre positive de saint Ignace et de sainte Thérèse. D'après la thèse fondamentale de l'hérésiarque, l'homme ne se sanctifie ni par ses œuvres ni par ses efforts personnels, mais par la seule application des mérites du Christ, qui viennent recouvrir son âme souillée, comme d'un manteau, sans en changer l'intérieur. Les *Exercices spirituels*, par leur efficacité merveilleuse à convertir les âmes, montrèrent ce que pouvait faire l'effort de l'homme, sagement discipliné sous l'influence de la grâce divine ; et les écrits de sainte Thérèse firent resplendir et comme toucher du doigt cette action intérieure, transformante et déifiante, que toute la tradition avait affirmée à la suite de saint Paul et du Sauveur lui-même. Luther avait soutenu sa doctrine en opposant sa prétendue inspiration individuelle au sentiment de l'Église et du pape ; Ignace et Thérèse, favorisés des communications divines les plus authentiques, se prosternaient au contraire aux pieds du pontife romain : Ignace ajoutait, pour son ordre, aux trois vœux de religion, celui de se mettre à la disposition absolue du pape, et Thérèse, en mourant dans les ivresses de l'extase, ne savait que répéter cette parole : « Seigneur, je ne suis qu'une fille de l'Église. » C'est pourquoi leur œuvre sera féconde. Le protestantisme aura beau, dans le siècle suivant, trouver de puissants soutiens parmi les pouvoirs de ce monde ; il se heurtera désormais aux forces nouvelles créées dans l'Église par le fondateur de la Compagnie de Jésus et par la réformatrice du Carmel (1). »

(1) F. Mourret, *La Renaissance et la Réforme*, 1910, p. 571, 572.

Le même historien observe avec raison, à propos des ordres institués depuis la Réforme, que si leur esprit « est identique, pour le fond, à celui qui avait inspiré les grands ordres des premiers siècles de l'Église et du moyen âge, il est impossible de n'y point observer des différences notables. Autre est le moine de saint Basile, de saint Augustin, de saint Benoît, de saint François et de saint Dominique, autre est le clerc régulier du XVIe siècle. Une moins large place est donnée, dans les nouvelles congrégations, à l'office du chœur, au travail manuel, à la vie contemplative ; mais une part plus grande y est faite aux œuvres d'apostolat par l'enseignement et par l'assistance des pauvres (1). » Cette remarque s'applique aux Oratoriens (saint Philippe de Néri, cardinal de Bérulle), aux Eudistes (vénérable Eudes), aux Prêtres de la Mission ou Lazaristes et aux Filles de la Charité (saint Vincent de Paul, vénérable Louise de Marillac), aux Visitandines (saint François de Sales, sainte Jeanne de Chantal), aux Prêtres de Saint-Sulpice (Olier), aux Frères des Écoles chrétiennes (saint Jean-Baptiste de la Salle), aux Rédemptoristes (saint Alphonse de Liguori), aux Dames du Sacré-Cœur (bienheureuse Barat), aux Petites-Sœurs des Pauvres (abbé Le Pailleur), etc. C'est que l'Église a toujours su adapter son action aux besoins des temps, et se prêter aux légitimes désirs de ses enfants. « A la différence de la plupart des créateurs d'ordres nouveaux, tels que le fondateur de l'Oratoire, qui accentuent l'organisation démocratique, le fondateur de la Compagnie de Jésus marque sa congrégation d'un caractère essentiellement monarchique et aristocratique (2) : » l'Église bénit également celui-ci et ceux-là.

Qui pourrait dire le bien immense que, depuis trois ou quatre siècles comme toujours, les ordres religieux ont procuré à l'Église et à la société ? Et c'est cela qui précisément leur a toujours valu tant de haine. On ne leur pardonne pas d'être un exemple vivant des vertus héroïques que peut produire et de l'utilité sociale que peut avoir la religion chrétienne, généreusement pratiquée. Et c'est

(1) F. Mourret, *op. cit.*, p. 541.
(2) *Ibid.*, p. 547.

pourquoi, ne sachant rivaliser avec eux de zèle et de dévouement, on trouve plus aisé de les traquer et de les dissoudre. Vains efforts ! Les moines, disait Lacordaire, sont éternels comme les chênes.

39. La vie religieuse des fidèles s'est réchauffée au contact de ces âmes d'élite. De nouvelles dévotions ou de nouvelles pratiques ont avivé leur piété. Encouragé par Pie IX et par Léon XIII, le culte du Sacré-Cœur de Jésus, si facile à comprendre et si conforme au plus pur esprit de l'Évangile, a excité les chrétiens à aimer davantage Dieu et les hommes que Dieu a tant aimés. Le culte de la sainte Vierge, toujours florissant, toujours cher aux âmes pieuses, continue de consoler les cœurs affligés, de rendre l'espoir aux pécheurs, d'affermir dans le bien les justes épris d'idéal. Les prières pour les âmes du purgatoire, ces pauvres de l'au-delà, se multiplient, ainsi que les confréries et les pèlerinages. La communion fréquente et quotidienne, si vivement recommandée par Pie X, est de plus en plus en honneur, et voici que les petits enfants eux-mêmes sont conduits à la Table sainte. Vraiment, la piété n'est pas éteinte parmi les fidèles, et elle ne cesse de produire en eux ses fruits ordinaires de consolation et de force morale. Les incroyants, qui n'y comprennent rien, ont vite fait de taxer de superstition les pratiques de la dévotion catholique : des abus sont possibles sans doute ; mais l'Église veille à les écarter, et finalement c'est à Dieu lui-même que nous conduisent les saints, c'est Dieu, Dieu seul, que nous adorons. Au surplus, d'excellents ouvrages de spiritualité — l'*Introduction à la vie dévote* de saint François de Sales, par exemple, l'*Année liturgique* de dom Guéranger ou les ouvrages du P. Faber, si justement appréciés des fidèles et de leurs directeurs — ne laissent ignorer à personne que la véritable piété doit, dans la vie de chaque jour, se traduire en actes de vertu, de support mutuel et de dévouement.

40. Notre action religieuse a franchi les frontières du monde déjà chrétien pour aller, dans les pays récemment découverts ou explorés, convertir des âmes à Jésus-Christ.

A peine Christophe Colomb a-t-il débarqué dans le Nouveau-Monde, l'Église se préoccupe d'y gagner de

nouveaux fidèles qui compensent les pertes occasionnées en Europe par la révolution du XVIe siècle. « Rome, a écrit à ce propos un historien protestant, Rome apparut de nouveau comme une puissance conquérante, elle forma des projets de propagation, elle commença l'exécution de vastes entreprises, semblables à celles qui descendaient du haut des Sept Collines dans l'antiquité et le moyen âge » (Ranke). Las Cases et saint Pierre Claver se dévouent aux nègres qu'ils évangélisent et qu'ils défendent contre la cupidité barbare des Européens. Les Jésuites sont au Paraguay et, bientôt, avant même les Sulpiciens, au Canada et dans la Louisiane. Ils sont aussi en Asie, où saint François-Xavier, l'un des premiers compagnons de saint Ignace, obtient de merveilleux succès aux Indes et au Japon ; où le P. Nobili tente d'écarter les difficultés que suscitent les castes indiennes et certains rites nationaux ; où le P. Ricci essaie également d'accommoder au christianisme les rites chinois du culte des ancêtres et réussit à se concilier la faveur du gouvernement et des lettrés par la culture des mathématiques et sa science de la langue chinoise.

41. Au XIXe siècle, l'expansion du catholicisme est facilitée par les merveilleuses découvertes de la vapeur ou de l'électricité qui permettent une plus large « circulation de l'Évangile » (de Lapparent) ; elle est assurée par l'héroïsme, toujours admirable, des missionnaires du monde entier, de la France surtout, comme par la multiplicité des œuvres fondées pour les soutenir (Œuvres de la Propagation de la foi, de la Sainte-Enfance, des Écoles d'Orient, Société de Saint-Boniface, etc.).

L'Amérique entière est devenue une terre chrétienne, où le catholicisme compte quarante millions de fidèles et plus de deux cents diocèses. L'Église y jouit, presque partout, de la liberté. — Les Missions africaines ont repris l'évangélisation de l'Afrique occidentale, et les religieux de Mgr Augouard ont fondé, au Congo, une chrétienté déjà florissante. Dans l'Afrique orientale, la mission de l'Éthiopie est très prospère. Malgré l'anticléricalisme des représentants de la France, Madagascar s'ouvre au catholicisme. L'Algérie et la Tunisie comptent plusieurs évêchés, et la société des Pères Blancs, créée par l'intelligent et

vaillant cardinal Lavigerie, a pénétré jusqu'au centre de l'Afrique. — En Asie, dans l'Hindoustan, l'Empire britannique, qui avait presque entièrement ruiné l'œuvre de saint François-Xavier, se montre aujourd'hui libéral à l'égard des missionnaires. L'expédition du Tonkin a établi la paix religieuse en Indo-Chine. Un décret impérial, vient, il y a douze ans, de reconnaître officiellement, en Chine, l'existence légale de la religion catholique. Le Japon, enfin rouvert aux missionnaires, compte déjà un groupe important de catholiques ; le catholicisme y est pleinement libre et le gouvernement japonais lui témoigne une bienveillance qui est de bon augure. — L'Australie, depuis que les Anglais y ont renoncé au monopole du protestantisme, a vu l'Église établir chez elle sa forte hiérarchie et multiplier ses fidèles. Les îles nombreuses dont se compose l'Océanie, sont évangélisées par diverses sociétés de missionnaires : le nom du P. Damien, Picpucien, y est justement célèbre pour son héroïque dévouement aux lépreux de l'île Molokaï.

Quels efforts et quels succès ! Qu'on se rappelle aussi les progrès du catholicisme (liberté, influence, nombre) parmi les protestants d'Europe, en Angleterre, en Allemagne, en Hollande, dans les États scandinaves, en Suisse ; ses progrès, lents mais continus, dans l'Orient grec ou musulman. « Plus de deux cent cinquante nouveaux sièges épiscopaux, près de deux cents nouveaux vicariats ou préfectures apostoliques ; le continent noir, l'Asie centrale, les îles perdues de l'Océanie s'ouvrant pour la première fois à la prédication des apôtres du Christ ; et pour dire le mot qui résume tout, plus de vingt-cinq millions de nouveaux chrétiens devenus les sujets de la Propagande, qui en comptait à peine cinq millions il y a un siècle : voilà des résultats acquis, palpables, indéniables, qui montrent qu'au cours de ce siècle, l'apostolat catholique n'a pas perdu tout à fait son temps (1). » Le feu du zèle n'a pas cessé de dévorer les cœurs chrétiens, ni Dieu, de bénir leurs travaux. Si la prévention des indigènes contre les étrangers, qui reste un des principaux obstacles au succès

(1) Louvet, *Les missions catholiques au* XIXe *siècle*, 1898, fin.

des missions, peut disparaître un jour ; si, conformément au vœu des papes et des missionnaires, un clergé indigène, un épiscopat indigène, peut être institué partout, les résultats déjà obtenus seront sans doute dépassés. L'action religieuse de l'Église, si féconde dans les pays chrétiens, ne le sera pas moins dans les missions étrangères.

42. Son action intellectuelle est aussi remarquable. Elle s'exerce dans chacune des sciences sacrées qui sont spécialement de son domaine ; elle s'étend même aux sciences purement profanes.

La théologie n'est pas morte avec le moyen-âge ; mais elle fait une part plus grande aux textes bibliques et patristiques. Mentionnons, entre tant d'autres, Suarez, « en qui, dit Bossuet, on entend toute l'École », Cajétan, Bellarmin ; au XVIIe siècle, les savants Petau et Thomassin, Bossuet ; au XVIIIe, Billuart, saint Alphonse de Liguori ; au XIXe, Gousset, Perrone, Franzelin, Mœhler et Newman ont mis fortement en relief l'idée si féconde du développement dogmatique. L'apologétique, un peu négligée depuis Pascal mais prospère depuis cent ans (Chateaubriand, Lamennais, de Bonald, Lacordaire, Dechamps, Didiot, Weiss, etc.), tend à se constituer en science distincte de la théologie ; sans sacrifier les preuves externes, elle s'attache volontiers, de nos jours, à montrer comment le catholicisme, seul, répond merveilleusement aux aspirations de l'âme humaine et aux besoins de la société, (Maurice Blondel, Brunetière). De savants dictionnaires : *Dictionnaire de théologie catholique* (Vacant, Mangenot), *Dictionnaire apologétique de la foi catholique* (d'Alès) sont en voie de publication.

L'exégèse catholique a produit d'excellents travaux avec Maldonat, Cornelius a Lapide, Richard Simon, qui fut, on l'a dit, un initiateur; et, de nos jours, avec le P. Lagrange, directeur de la *Revue biblique*, M. Vigouroux, directeur du *Dictionnaire de la Bible*, et la pléiade de travailleurs estimés qui collaborent à ces grandes œuvres. La méthode historique est de plus en plus employée par les exégètes catholiques ; le Saint-Siège n'en condamne pas l'usage prudent, pourvu, toutefois, que l'autorité de l'Église et ses interprétations scripturaires soient respectées. L'encyclique *Provi-*

dentissimus Deus (1893) de Léon XIII et les décisions de la Commission biblique préserveront les croyants d'erreurs qui seraient très préjudiciables à la foi chrétienne.

Les historiens ecclésiastiques de grande valeur ne sont pas moins nombreux, et leurs ouvrages, autant que ceux des exégètes catholiques, ont victorieusement lavé l'Église des accusations portées contre elle par les protestants et les rationalistes. Il suffira de rappeler les noms, particulièrement illustres, de Mabillon, de Le Nain de Tillemont, de Hefele, de Hergenrœther, de Kraus, de Funk, des Bollandistes, de Mgr Duchesne. « Dieu n'a pas besoin de nos mensonges, » aimait à répéter le pape Léon XIII, tandis qu'il encourageait l'étude impartiale et sincère de l'histoire et qu'il ouvrait à tous les archives inexplorées du Vatican. Le passé, loyalement interrogé, a prouvé que l'Église n'est pas une corruption de l'Évangile et que nulle institution ne lui est comparable. — A l'histoire se rattachent l'hagiographie, l'archéologie, et, par quelque côté, le droit canon et la liturgie. Toutes ces sciences ont fait de grands progrès : les collections, les recueils très estimables se sont multipliés ; de Rossi, le P. Delattre, le P. Scheil sont justement célèbres ; le *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie* (Cabrol et Leclercq) et le *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques* (Baudrillart, Vogt et Rouziès), si richement documentés, comptent de nombreux lecteurs. L'histoire des religions, longtemps négligée, est, elle aussi, cultivée avec ardeur : le public s'y intéresse et les bons travailleurs ne manquent pas.

De nos rangs, enfin, sont sortis ces hommes éminents, ces inventeurs, qui s'appellent de Lapparent, Branly, l'abbé Rousselot, etc. Leurs découvertes ne prouvent-elles pas au monde que l'Église ne se désintéresse aucunement des sciences profanes elles-mêmes et que la science et la foi peuvent fort bien vivre ensemble dans le même esprit, sans qu'il y soit besoin de « cloisons étanches » ?

Pour n'être pas trop incomplet, je dois mentionner encore les vastes recueils que l'Allemagne ou l'Amérique ont publiés : *Kirchenlexicon*, *Catholic Encyclopædia* ; la renaissance philosophique, néo-thomiste, qui, sous l'impulsion de Léon XIII, s'est produite en Italie, en Belgique, en

France, et qui nous a valu déjà de solides travaux, où la tradition chrétienne s'allie à la science contemporaine la plus avertie et la plus exigeante (Liberatore, Mercier, Peillaube, etc.) ; le mouvement littéraire et artistique, si fécond, si large, tout à la fois ancien et moderne, qui a illustré notre XVIIe siècle classique et a suscité la renaissance chrétienne du siècle dernier. Ici comme ailleurs, se manifestent avec éclat la sagesse de l'Église, ennemie de tous les excès, et aussi la grande liberté qu'elle accorde à ses membres en tout ce qui n'est pas un danger pour leur foi ou leur vertu.

43. Ce mouvement intellectuel, si fécond, est entretenu, parmi les fidèles ou au sein du clergé, par de nombreux périodiques, universellement appréciés. Surtout, il est à croire que nos universités libres ou nos facultés de théologie catholique, formant l'élite intellectuelle aux méthodes scientifiques, en assureront la bonne direction en même temps qu'elles y donneront une impulsion toujours nouvelle.

L'Église sait que l'enseignement supérieur joue un rôle décisif : c'est lui qui façonne les maîtres, et c'est souvent de lui que viennent les idées qui mènent le monde. C'est pourquoi, partout où elle l'a pu, partout où la puissance civile lui en a laissé la liberté (en 1875 seulement pour la France), elle a fondé des universités dont elle garde la direction suprême et qu'elle anime de son esprit. Il en est sorti des milliers d'hommes cultivés, prêtres et laïques, qui ont rendu les plus grands services à la société et qui ont honoré la religion chrétienne.

L'Église n'a cessé de revendiquer également la liberté de l'enseignement primaire et secondaire. Sous l'ancien régime, ses collèges, très florissants, étaient pour la plupart entre les mains des Jésuites et des Oratoriens, et les « petites écoles », gratuites souvent, établies dans la plupart des paroisses, trouvaient des maîtres dévoués dans les Frères de saint Jean-Baptiste de la Salle et bien d'autres congrégations enseignantes. Leurs ennemis réussirent à les disperser et à créer le monopole de l'enseignement. Il fallut, en France, presque un demi-siècle de luttes, toute l'éloquence de Montalembert, toute l'activité des évêques et des journalistes catholiques pour

arracher à l'Université la liberté qu'elle s'obstinait à nous refuser. Enfin, le 14 janvier 1850, la loi Falloux était votée. Les représentants du clergé prenaient place dans le Conseil supérieur de l'Instruction publique et dans les Conseils d'Académie; les particuliers, sous certaines conditions, obtenaient le droit d'ouvrir des écoles libres, secondaires aussi bien que primaires. La liberté de l'enseignement primaire existait déjà depuis le vote de la loi Guizot (1833).

L'Église sut trop bien profiter de ces libertés précieuses : ses élèves avaient trop de succès dans les examens, trop de chrétiens convaincus sortaient de ses écoles, pour que nos ennemis, pris de peur, ne cherchassent pas les moyens de mettre fin à une telle situation. Se déclarant incapables de soutenir la concurrence de l'Église, ils recoururent à leur arme préférée, la violence. En 1879, on enlève aux universités libres le droit de participer à la collation des grades ; en 1880, on s'attaque aux maîtres de l'enseignement secondaire, aux membres des congrégations non autorisées; en 1882, le programme de l'enseignement primaire est laïcisé; en 1886, l'enseignement primaire public est interdit aux religieux; en 1901 et 1904, tous les congréganistes enseignants sont dispersés et la porte des écoles libres elles-mêmes leur est fermée. L'enseignement libre a souffert de ces lois persécutrices; mais, comme il subsiste encore et que Dieu et l'Église continuent d'y recruter des serviteurs dévoués, les sectaires qui détiennent le pouvoir et la franc-maçonnerie qui les dirige méditent de rétablir, brutalement ou hypocritement, le monopole.

Plus d'écoles privées ; rien que des écoles laïques, neutres. Leur programme de déchristianisation de la France le veut ainsi. Les catholiques l'ont compris. Aussi ouvrent-ils des écoles libres partout où ils le peuvent. Ils demandent, au surplus, que les écoles publiques n'abusent pas d'une neutralité funeste et mensongère pour ruiner la foi dans l'âme des enfants qui les fréquentent. A l'exemple des papes qui, maintes fois, ont condamné l'école neutre et n'en ont toléré la fréquentation qu'à contre-cœur, les évêques de France, dans une lettre collective, en date du 14 septembre 1909, ont rappelé aux parents chrétiens leurs droits et leurs devoirs et dénoncé un certain

nombre de manuels, employés dans les écoles publiques, qui attaquent la doctrine chrétienne et dénaturent le rôle historique de l'Église. Des associations de chefs de famille se sont formées pour surveiller les écoles de l'État, et l'idée de la répartition proportionnelle scolaire commence à pénétrer dans les esprits.

L'histoire récente de l'enseignement libre en Belgique et en Hollande est faite pour inspirer confiance aux catholiques français. Grâce à l'énergique opposition des catholiques, la loi « de malheur » qui, en Belgique, supprimait l'enseignement du catéchisme dans les écoles officielles a été abrogée (1884), et il est question d'accorder à toutes les écoles des subventions publiques. La Hollande le fait déjà. Il semble bien que cette solution, si équitable, si libérale, ait chance de rallier, tôt ou tard, les suffrages de tous les esprits sincères et pacifiques. « L'école neutre est une exception dans le monde civilisé (1). » L'idéal à poursuivre actuellement est la séparation de l'école et de l'État, la liberté de l'enseignement à tous ses degrés, et la répartition proportionnelle des subsides publics : en travaillant à le réaliser, nous préparons pour tous un avenir de paix et de justice.

44. Pour obtenir les réformes désirables, les catholiques sont obligés, comme les autres citoyens, de « faire de la politique ». L'Église — Léon XIII l'a rappelé fortement (1892) — n'est pas inféodée à la monarchie, pas plus qu'à aucun autre régime, et ce n'est pas pour changer la forme du gouvernement de leur pays que les catholiques, *comme tels*, se mêleront aux luttes des partis. Mais s'ils sont maltraités à cause de leur religion, si leurs croyances, leurs prêtres, leurs religieux, leurs enfants, le pape sont mis hors la loi ou ont à subir des lois d'exception, dans ces cas ils useront de leurs droits politiques pour obtenir justice. Les Ligueurs étaient en droit de fermer la voie du trône à un prince hérétique; l'Association catholique, créée et dirigée par O'Connell, de préparer l'émancipation des catholiques d'Irlande et d'Angleterre ; le Centre allemand, sous la conduite de Windthorst, de tenir tête

(1) L. Marion, *op. cit.*, t. III, p. 767.

à Bismarck et de l'amener à Canossa ; les catholiques belges, de renverser Frère-Orban du ministère ; les catholiques français, de combattre M. Combes ou M. Briand. Ils peuvent politiquement user de leur bulletin de vote pour assurer l'élection de représentants catholiques ou, du moins, respectueux des droits de leur conscience, comme aussi pour changer une législation inique que l'on proclame intangible en dehors de toute raison : ce n'est pas là s'attaquer à la constitution de leur pays ni faire acte de révolutionnaire. J'ajoute que tout citoyen catholique a le droit, comme quelque autre citoyen, de préférer une forme de gouvernement et, si des intérêts supérieurs ne l'en l'empêchent pas, de travailler honnêtement à l'établir dans son pays. — Il peut se faire aussi que le bien souverain de l'Église et l'obéissance qui lui est due, interdisent, ici ou là, aux catholiques de prendre part à la politique du royaume : c'est le cas en Italie où, depuis 1870, depuis que la spoliation des États de l'Église s'est achevée par la prise de Rome, la règle du *non expedit* a été imposée aux fidèles. On sait, du reste, que cette règle ne va pas sans quelques accommodements dont le Saint-Siège reste juge.

45. L'action sociale de l'Église, enfin, aux derniers siècles, ne s'est pas ralentie. Depuis que le Sauveur a laissé tomber de son cœur et de ses lèvres le *Misereor super turbam* et qu'il a ordonné aux chrétiens d'aimer leur prochain comme eux-mêmes, l'Église, qui n'a jamais accepté d'être une simple « gendarmerie religieuse », n'a cessé de travailler à améliorer le sort des petits et à rappeler à tous, sujets et princes, leurs devoirs de justice et de charité.

Sous l'ancien régime, le clergé fait, généralement, de ses biens le meilleur usage, car c'est à lui qu'incombent les dépenses non seulement du culte, mais encore de l'instruction et de l'assistance publiques. Rien de ce qui peut améliorer la condition des humbles ne lui est étranger : les évêques créent et propagent les assurances contre l'incendie, établissent le prêt gratuit ; grâce à l'un d'entre eux, de Barral, la pomme de terre est cultivée dans tout le pays de Castres plusieurs années avant que Parmentier en ait popularisé la culture en France. On sait avec quel désintéressement, dans la nuit du 4 août, le clergé

renonçait à ses privilèges, et en particulier à la dîme.

Après la Révolution et sous le régime nouveau, l'action charitable des catholiques s'organise sous des formes rajeunies et nouvelles. Des congrégations d'hommes et de femmes se fondent pour soulager toutes les misères, physiques ou morales ; les « œuvres » de toute sorte se multiplient partout : Conférences de Saint-Vincent de Paul (Ozanam), Dames de charité, etc. ; il en est pour tous les âges et pour tous les besoins.

L'action proprement sociale est tout autant en honneur parmi les catholiques que les œuvres de charité, et l'Église ne s'y intéresse pas moins vivement. Partout où la justice sociale est violée, l'Église intervient, si elle le peut, pour protester contre l'iniquité et engager ses fils à en hâter la disparition. Le cardinal Lavigerie est à la tête de la croisade anti-esclavagiste ; Mgr Ketteler, évêque de Mayence, ne craint pas de chercher la solution de la question sociale dans l'application intégrale des principes évangéliques ; le cardinal Gibbons, en Amérique, prend la défense des Chevaliers du travail ; le cardinal Manning intervient dans la grève des dockers de Londres et rétablit la paix. Les catholiques sociaux, Vogelsang en Autriche, Decurtins en Suisse, de Mun, de la Tour du Pin, Harmel, les abbés Lemire et Gayraud, en France, n'hésitent pas à demander à la puissance civile de prendre la défense des travailleurs. Les Semaines sociales de France (Henri Lorin), dont les nations voisines se sont empressées de suivre l'exemple, mêlent théoriciens et hommes d'action ; de puissantes sociétés, comme l'Action populaire de Reims, sèment partout les idées justes, font connaître les initiatives heureuses, suscitent ou entretiennent les bonnes volontés. En Espagne ou dans le Portugal, en Italie, en Suisse, en Belgique, en Hollande, en Allemagne, en Autriche-Hongrie, chez les peuples anglo-saxons d'Europe, d'Amérique ou d'Australie, aussi bien qu'en France, les catholiques, s'ils ne dirigent pas le mouvement social, du moins s'y mêlent activement. La Belgique catholique est le pays qui a fait le plus et le mieux pour donner à la question sociale une juste solution.

46. Les papes, à plusieurs reprises, ont élevé la voix soit

pour approuver ou éveiller l'action politique et sociale du clergé et des fidèles, soit aussi pour les préserver de l'erreur ou des excès périlleux. Déjà, Grégoire XVI était obligé de signaler à Lamennais et à ses disciples, ces promoteurs du mouvement social catholique au XIXe siècle, les écueils où leur fougueuse inexpérience risquait de se briser. Plus tard, notamment dans la célèbre encyclique *Rerum novarum* (15 mai 1891), Léon XIII, « le pape des ouvriers », prend en mains la cause de ce prolétariat dont la misère « imméritée » l'émeut et indique les remèdes divers qui peuvent être apportés. Mais il renouvelle en même temps contre le socialisme les condamnations de ses prédécesseurs et trace les règles que les catholiques sociaux devront suivre. Pie X extrait des encycliques ou des instructions de son prédécesseur une série de propositions que, dans le *Motu proprio* du 18 décembre 1903, il impose à tous les catholiques comme le « Règlement fondamental de l'action populaire chrétienne » : entre autres choses, les catholiques devront éviter les associations neutres, et leur activité sociale sera surveillée et dirigée par les évêques. Enfin, le 25 août 1910, dans sa lettre à l'épiscopat français sur le Sillon, le même pontife signale et réprouve les pernicieuses erreurs qui sont à la base de la fausse démocratie. Désormais, sur le terrain social comme dans le domaine intellectuel, après la condamnation du démocratisme comme après celle du modernisme, il sera plus aisé aux catholiques dociles de ne point consumer leurs forces en de vaines ou dangereuses entreprises (1).

47. Quand on s'est donné le spectacle magnifique de l'activité religieuse, intellectuelle, politique et sociale de l'Église au cours de ces derniers siècles, on se rappelle spontanément le mot fameux de Tertullien, et volontiers l'on crierait aux ennemis du catholicisme : « Nous remplissons tout, nous sommes partout, et vous seriez effrayés si nous vous abandonnions à vous-mêmes ! »

Taine, dans une page célèbre, a dit du christianisme qu'il est encore « la grande paire d'ailes indispensables

(1) Cf. F. Dubois, *Vraie et fausse démocratie*, dans la *Revue du Clergé français*, 15 octobre et 15 décembre 1911.

pour soulever l'homme au-dessus de lui-même » et que « le vieil Évangile... est encore aujourd'hui le meilleur auxiliaire de l'instinct social. » Ce que Taine écrivait de l'action morale et sociale du christianisme, n'est pas moins vrai de son action intellectuelle : le christianisme, le christianisme intégral, le catholicisme n'a cessé d'être le seul pain qui puisse apaiser la faim des esprits. De quelque côté qu'on se tourne, l'Église apparaît donc comme l'arche de salut.

N'a-t-on pas dit aussi de l'Église qu'elle est « l'éternelle recommenceuse » ? Voyez-la aux grands tournants de l'histoire et, dans la période qui nous occupe, au lendemain du protestantisme ou de la Révolution française. Les pertes qu'elle a subies sont considérables. Elle ne se décourage pas : elle sait que l'erreur finit par se détruire elle-même, que l'avenir est à Dieu, à la vérité, et, quand ses ennemis ont accumulé les ruines, elle se remet tranquillement à son œuvre éternelle de réédification.

Le passé n'est-il pas pour elle le meilleur garant de l'avenir ?

En réalité, le christianisme intégral est plus vivant que jamais, et l'on comprend que les fils de l'Église catholique soient fiers d'une telle mère.

BIBLIOGRAPHIE

On ne peut essayer de donner ici une bibliographie, même très incomplète, de toutes les questions et de tous les faits dont il est traité dans ce chapitre. Le lecteur trouvera les indications bibliographiques suffisantes dans L. Marion, *Histoire de l'Église* (plusieurs éditions, mises à jour).

Le mieux est de ne mentionner que les ouvrages dont on s'est le plus souvent inspiré : L. Marion, *op. cit.* ; — Vacant-Mangenot, *Dictionnaire de théologie catholique*, art. *Anglicanisme*, 1903 (A. Gatard) ; *Calvin, Calvinisme*, 1905 (Alfred Baudrillart), etc. ; — Alfred Baudrillart, *L'Église catholique, la Renaissance, le Protestantisme*, 4e édit., 1905 ; — Fernand Mourret, *La Renaissance et la Réforme*, 1910 ; — D.-P. Benoit, *La cité antichrétienne, au* XIXe *siècle*. T. I. *Les erreurs modernes*, 1887 ; T. II. *La franc-maçonnerie*, 1886 ; — *Un siècle. Mouvement du monde, de 1800 à 1900* (nombreux auteurs), 1900 ; — Mgr Baunard, *Un siècle de l'Église de France, 1800-1900*, 1901.

J. BRICOUT.

CONCLUSION

Division (1).

I. Ce que nous savons en histoire des religions.

Sur chacune des religions non chrétiennes (2), *sur la religion d'Israël* (3), *sur les origines chrétiennes* (4). — *Trois conséquences : la religion judéo-chrétienne doit occuper la première place dans la science des religions ; la « science » ne dit rien contre l'existence d'une Révélation primitive ; il faut être sobre de systèmes* (5).

II. Le bilan des religions non chrétiennes.

Rayons et ombres dans chacune de ces religions (6). — *Quelques réflexions : il ne se trouve pas de religion entièrement mauvaise, bien que toutes n'aient pas la même valeur, et tout n'y est point confusion et caducité* (7).

III. La transcendance du judaïsme et du christianisme.

1° *Ressemblances fantaisistes, simplement apparentes ou réelles entre la religion d'Israël, la religion chrétienne et les autres religions* (8, 9). — 2° *Pourquoi la supériorité de la religion d'Israël, du christianisme, de l'Église catholique n'est pas niable* (10-12).

IV. Lois des phénomènes religieux.

L'hiérologie ne peut encore que balbutier (13). — *Facteurs des religions* (14). — *Rapports des sociétés religieuses avec leurs membres, avec ceux qui leur sontangers étr, avec les sociétés civiles* (15). — *Nature*

et histoire, interne et externe, des institutions religieuses (16-17). — *Pourquoi la science des religions ne ressemblera jamais de tout point aux sciences de la nature* (18).

V. L'avenir des religions et de la religion.

L'avenir des religions non chrétiennes existantes (19). — *Les trois groupes entre lesquels l'humanité se répartira au point de vue religieux* (20). — *La science et la morale ne remplaceront pas la religion* (21). — *Ce qu'il y a de vrai dans les fausses religions survivra dans le catholicisme* (22).

1. De la série d'études qu'on vient de lire, il ne nous reste plus qu'à dégager quelques conclusions d'ordre général.

Que savons-nous de certain en histoire des religions ? Quelle impression produit sur l'esprit le spectacle des religions non chrétiennes ? Comment s'expliquent les ressemblances et les différences que l'on constate entre ces religions et les religions juive et chrétienne si supérieures à toute autre ? Est-il possible, dès maintenant, de déterminer certaines lois des phénomènes religieux ? Enfin, l'histoire des religions, jointe à la métaphysique, permet-elle de se prononcer sur la question ultime de l'avenir des religions et du sentiment religieux lui-même ? Autant de sujets, délicats, graves, complexes, qu'il nous faut aborder en finissant et, non pas épuiser, mais indiquer brièvement et esquisser à peine.

I

Ce que nous savons en histoire des religions.

2. Pour répondre à la première de ces questions, il suffira de grouper ici les déclarations semées au cours de nos divers chapitres, par chacun de nos collaborateurs.

La religion des primitifs (1). — Des hommes qui vécurent

(1) L'étude sur la *religion des primitifs*, ayant été écrite par par M. l'abbé Bros, toutes les citations qu'on va lire sous ce titre sont de lui. De même, les citations qu'on lira plus tard sur *la religion égyptienne*, sont de M. Capart, etc. — Cette observation s'applique également à la seconde partie de notre « Conclusion ».

aux temps préhistoriques il ne nous reste que d'assez rares témoignages de leur activité. « On a recours, pour les interpréter, à la psychologie comparée. On met en rapport ces manifestations d'une civilisation disparue, avec des coutumes analogues de civilisation relativement semblables et actuellement observables ; on ressuscite ainsi la pensée cachée derrière ces restes muets des anciens hommes. Cette méthode est pratiquée par tous les préhistoriens, elle se fonde sur le raisonnement d'analogie, elle est légitime. Mais l'application dans le détail est chose délicate. Il faut autant se garder de nier toute ressemblance que se défendre de construire des hypothèses sur des similitudes factices. Même en acceptant les seules inductions sûres que fournissent les savants, les renseignements que nous possédons sur cette période de l'activité humaine sont encore bien incomplets... » « Du moins avons-nous la certitude que, si haut que l'on puisse remonter dans l'histoire, l'homme apparaît religieux. » De même, on peut affirmer que, chez les primitifs actuels, les non-civilisés de nos jours, « il n'est pas de peuplade sans religion. Certains primitifs que les explorateurs ont autrefois regardés comme dépourvus de croyances religieuses, ont été, le plus souvent, mal observés et de nouvelles enquêtes le prouvent chaque année. » Il paraît également certain qu'on a trop rabaissé les sauvages et que leur religion n'est pas aussi exclusivement inférieure qu'on l'a prétendu. Mais que de points obscurs — je ne parle pas seulement de détails insignifiants, je parle aussi des croyances ou des institutions fondamentales — restent à élucider ! Autant que les préhistoriens les ethnographes doivent être modestes, et, s'ils sont sages, avouer qu'il leur reste beaucoup à chercher, à préciser.

La religion égyptienne. — En Égypte, « les idées religieuses des diverses races se sont mêlées et superposées sans arriver à se fondre en un tout homogène » : « l'Égypte nous présente ses couches en état de perturbation complète ; les fossiles des âges les plus divers sont confondus. » « A ces difficultés intrinsèques viennent s'en ajouter d'extrinsèques » : la connaissance que l'on possède de la langue égyptienne est encore imparfaite, l'exploration que l'égyp-

tologie a faite de son vaste domaine n'a été jusqu'ici que très sommaire, les documents précis, sur certaines questions des plus importantes, le culte des animaux, par exemple, font défaut. Aussi « serait-il téméraire de vouloir exposer dès maintenant le « développement systématique de l'histoire de la religion en Égypte, » surtout en ce qui y concerne « la religion des vivants ». Diverses explications sont essayées des « bizarres combinaisons d'homme et d'animal, qui donnent au panthéon figuré de l'Égypte sa physionomie la plus caractéristique » ; on se demande si l'origine du culte solaire qui occupe une place prédominante, ne doit pas être recherchée en Asie et si les holocaustes, qui sont rares et n'apparaissent qu'assez tardivement, ne sont pas dus à une influence des cultes sémitiques ; on ne peut dire si les vieux Égyptiens traitaient les dieux comme des morts de distinction, ou si plutôt ils ne traitaient pas les morts comme des dieux. Bien d'autres interrogations restent sans réponse. On ne peut même fixer une date approximative aux débuts de la période historique en Égypte.

Les Sémites (*moins les Arabes et les Hébreux*). — Les religions sémitiques sont mieux connues, du moins la religion assyro-babylonienne. A la vérité, il paraît impossible d'affirmer avec certitude que les Sémites primitifs ont adoré un seul dieu, ou de déterminer la signification qu'ils attribuaient au terme *el*, *il*, *ilu* ; « la question du sabbat babylonien n'est pas encore suffisamment tranchée »; « il nous serait bien difficile de donner une idée de ce qu'était la religion des Araméens nomades », et la religion des Araméens sédentaires n'est qu'imparfaitement connue ; l'histoire des Nabatéens avant la période hellénique est « assez obscure », etc. Il n'en reste pas moins que, dans l'ensemble, les religions sémitiques sont, parmi les religions anciennes, celles que nous ignorons le moins. Nous en savons assez, notamment, pour proclamer l'éclatante supériorité de la religion d'Israël et pour déclarer sans hésitation que le monothéisme « n'était pas au terme de leur évolution. »

Iraniens et Perses. — « Dans l'histoire des religions anciennes, bien des points restent controversés. Nos

informations sont trop souvent lacuneuses, les textes rares, leur interprétation douteuse. Et cela est vrai même pour des religions abondamment documentées, telles que la religion hellénique et la religion romaine. Mais les incertitudes ne sont nulle part plus nombreuses et plus graves que dans l'étude de la religion irano-persane. Les textes sont fragmentaires, récents surtout. A quelle date remonte la tradition qu'ils représentent ? Dans quelle mesure peut-on attribuer la paternité de ces écrits à Zoroastre, fondateur ou réformateur de la religion avestique ? Quand vivait Zoroastre ? A-t-il même existé ? Tout autant de problèmes fondamentaux qui se posent, et auxquels les érudits apportent... des solutions radicalement contraires. Aussi la circonspection s'impose-t-elle tout particulièrement pour traiter ce sujet. » « La description de la religion avestique n'est guère sujette à controverses importantes » ; mais, « lorsqu'on veut philosopher sur cette description », de graves dissentiments surgissent, et l'on ne peut formuler que des « probabilités » sur le développement de la religion iranienne.

Religions de l'Inde. — « A l'exception des documents bouddhiques et jaïnas..., tous les renseignements que nous possédions sur l'Inde antique sont, ou d'origine brahmanique, ou rédigés, compilés et adaptés par les brahmanes. Nous ne voyons l'Inde qu'à travers les brahmanes, et on se demande si l'image n'est pas déformée, si du moins les couleurs ne sont pas altérées. » On peut croire qu'il n'en est pas ainsi, parce que, d'une part, les brahmanes ont fait une place, dans les livres sanscrits, à toutes les fantaisies que l'Inde a produites, et que, d'autre part et inversement, le paganisme de la péninsule porte la marque brahmanique. Toujours est-il que, « à mesure que l'indianiste connaît mieux son métier, il devient plus modeste... Des hypothèses sur les origines, l'évolution, les causes de l'évolution des religions de l'Inde, l'indianiste en a un grand nombre sous la main. Bienveillant à toutes ..., il trouve occasion de les justifier tour à tour. Pour lui, l'essentiel est de se faire une idée relativement exacte de l'esprit indien et de ses différentes manifestations : son « hiérographie » n'est pas de l'histoire, mais de la descrip-

tion ; et s'il met de l'histoire dans la description, c'est un peu parce que certaines grandes lignes ne sont pas méconnaissables, c'est surtout pour que la description soit intelligible. » Bref, il n'est pas possible de faire l'histoire des religions indiennes, « parce que les matériaux ne sont pas datés », et, aussi, que « les lignes d'évolution ont été vingt fois rompues et reprises. » Si les indianistes sont d'accord sur la haute antiquité du Rigvéda, ils ne s'entendent plus pour son interprétation et sa mise en œuvre ; de même, tandis que les uns distinguent entre le brahmanisme ancien ou non sectaire et le brahmanisme sectaire ou moderne, entre l'hindouisme moderne et l'hindouisme ancien, d'autres pensent qu'« il est plus judicieux d'écarter tout appareil chronologique, de considérer le brahmanisme-hindouisme comme un tout, fort hétérogène et troublé, mais presque indivisible et immobile » et de n'y distinguer que deux courants, la théosophie et la dévotion, le plus souvent mêlés, d'aspect tantôt plus savant, et tantôt plus populaire. Au surplus, il en est de l'Hindou comme de l'Égyptien : les contradictions les plus flagrantes vivent à l'aise dans ces cerveaux confus, et la tâche des indianistes aussi bien que celle des égyptologues en est singulièrement aggravée.

On peut reconnaître aux anciennes Écritures bouddhiques une valeur sérieuse pour l'histoire même des origines ; mais l'histoire du bouddhisme n'est pas près d'être tirée au clair, et l'on se demande encore, « si le mélange civaïte, manifeste dans sa décadence, ne remonte pas très haut » ou si les évangiles, qui n'ont rien reçu de la vieille littérature bouddhique, lui ont réellement donné grand'chose.

Le confucianisme et le shinto. — Ces religions paraissent, si on ne les envisage que dans leurs lignes principales, assez bien connues. Nous en savons assez notamment pour imaginer comment le devoir de la piété filiale, tant recommandé par Confucius, a produit, avec le temps, le culte des ancêtres ; comment Confucius devint l'objet d'un culte qui finit par s'étendre à toute la Chine ; pourquoi aussi le Saint-Siège devait condamner les rites chinois.

Les Grecs. — Même impression pour la religion grecque. Sa première période, que l'on désigne sous le nom de

« naturisme », offre, toutefois, nombre de points douteux ; et aussi sa mythologie, ou encore ses mystères. Que faut-il penser des guérisons d'Épidaure ?...

La religion romaine. — Comme pour les Grecs, l'interprétation des vieilles croyances ou des coutumes religieuses des Romains, a suscité des explications opposées : les théoriciens y ont trouvé tout ce qu'ils y ont mis, totémisme, tabouisme, etc., survivances de la sauvagerie antérieure. On peut dire, cependant, que la religion romaine — son esprit, son histoire — ne présente plus qu'assez peu d'obscurités, si l'on s'en tient, bien entendu, aux grands traits qui importent seuls dans une histoire générale des religions. « La période finale, celle du syncrétisme païen, dernier rempart, non plus d'une religion locale, mais du polythéisme antique contre le christianisme » est particulièrement élucidée.

Celtes, *Germains*, *Slaves.* — « Nous sommes très médiocrement renseignés sur la religion des Celtes » ; de leur littérature religieuse, plutôt orale qu'écrite, « il ne nous reste pas une ligne », et ce que nous savons par ailleurs de leurs croyances et de leurs cultes, est peu considérable et souvent peu sûr. Il en faut dire autant ou presque autant des Germains ou des Scandinaves et aussi des Slaves. Ce qui, du reste, ne signifie pas qu'on ne puisse essayer de reconstituer la physionomie générale de leurs religions.

L'islamisme. — « L'étude de l'islam est fort avancée. Cette partie de la science orientaliste n'est point née d'hier comme l'assyriologie ou l'égyptologie ; il y a plus de trois cents ans qu'on y travaille. Au XVIIIe siècle, on avait déjà sur ce sujet beaucoup de bons ouvrages, et, de nos jours, on a presque la sensation qu'il est épuisé, c'est-à-dire que ce qui reste à faire est beaucoup moins important que ce qui a été fait, qu'on n'a plus guère qu'à préciser ou à retoucher, à ajouter quelques suppléments ou quelques appendices, ou bien à publier quelques bonnes traductions à l'usage des lettrés qui ne sont point linguistes. » Néanmoins, la biographie de Mahomet n'est pas encore totalement fixée : certaines traditions qui y sont relatives, ne paraissent pas authentiques ; la chronologie des sourates du Coran, pareillement, est quelquefois controversable.

3. *La religion d'Israël.* — La religion d'Israël, affirmons-le sans crainte, peut être exposée avec certitude depuis ses origines elles-mêmes. S'agit-il, en effet, de sa première période, de la religion patriarcale, la Genèse nous en dit l'essentiel. Sans doute les trois documents qui la composent — l'élohiste, le yahwiste, et le Code sacerdotal — « ne sauraient être considérés comme nous fournissant une idée complète de l'histoire patriarcale » et l'on a écrit que, pendant les sept cents ans qui se sont écoulés d'Abraham à Moïse, « l'histoire des temps primitifs, conservée surtout par la tradition orale, a pu subir certaines déformations et s'enrichir de plusieurs embellissements. » Mais on a ajouté très sagement : « Ce n'est pas une raison pour refuser tout crédit à ces vieux témoins. Ne seraient-ils que l'épopée des origines et des âges héroïques d'Israël, qu'une saine critique devrait s'efforcer d'en contrôler la valeur et d'en extraire les données essentielles. Mais la comparaison des documents génésiaques avec les résultats des plus récentes découvertes faites en Asie et en Égypte a grandement tourné à l'avantage de ces antiques pages : désormais ceux qui ne sont pas dominés dans leurs recherches par des fins de non-recevoir et des principes *a priori*, croient pouvoir recueillir avec confiance les principaux renseignements qu'elles fournissent concernant les premiers ancêtres du peuple juif. »

La révélation du Sinaï et la religion du désert nous sont connues par les quatre derniers livres du Pentateuque. Les documents qui les constituent — les mêmes que pour la Genèse, avec, en plus, le Deutéronome — « sont d'abord unanimes pour attribuer à Moïse deux grandes institutions: la première organisation de la nation israélite, la fondation de cette forme nouvelle du culte du vrai Dieu que l'on appellera yahwisme. Ils sont encore unanimes pour nous le représenter comme particulièrement pénétré de l'esprit de Dieu, favorisé des dons célestes et du pouvoir des miracles. » Aucune raison sérieuse ne permet de contester leurs témoignages, si concordants, sur ces grandes lignes de l'histoire.

La vie religieuse d'Israël en Canaan jusqu'à la réforme prophétique peut être reconstituée d'après les documents

de l'Hexateuque et ceux, « plus ou moins facilement reconnaissables », qui sont à la base des autres livres historiques, les Juges, Samuel, les Rois, les Chroniques ou Paralipomènes. Les prophètes du VIIIe siècle contribuent aussi à nous faire mieux comprendre le développement religieux des âges qui les ont précédés et « tous les dangers que les imperfections inhérentes au culte officiel de Yahweh, tel qu'on le pratique en Israël et en Juda, les alliances grossières qu'on lui impose, font courir à la révélation du Sinaï. »

Les documents qui permettent de retracer l'histoire religieuse de la période qui s'ouvre avec Amos et se ferme avec Jérémie, sont nombreux et féconds en renseignements précis : les annales des rois d'Assyrie, le Deutéronome, les Rois, et surtout « les œuvres mêmes des prophètes réformateurs : au VIIIe siècle, Amos et Osée en Israël, Isaïe (I-XXXIX) et Michée en Juda ; au VIIe siècle, Jérémie, Sophonie, Nahum, et Habacuc. On a sans doute agité la question d'authenticité pour beaucoup de fragments de ces livres... ; mais, outre qu'il reste assez de prophéties d'origine incontestée pour reconstituer une histoire très sûre du mouvement religieux, la critique, même la plus indépendante, semble en voie de revenir à des conclusions de plus en plus modérées. »

Pour la période de l'exil babylonien, « les sources principales d'information sont le livre d'Ézéchiel et la seconde partie du livre d'Isaïe, notamment les chapitres XL-LV. » On peut y puiser en toute confiance.

La sixième époque a trait au retour d'Israël en Palestine et aux origines du judaïsme. Les livres historiques d'Esdras, Néhémie, l'apocryphe III Esdras, les *Antiquités juives* de Josèphe, et toute une série de livres prophétiques s'y rapportent. Ces documents, si nombreux, qui, pris isolément, pourraient être parfois sujets à caution en raison de leur état fragmentaire ou du désordre de ces fragments ou encore de l'imprécision de la date de leur composition, se complètent et s'éclairent mutuellement.

« Le judaïsme marque la dernière étape de la religion d'Israël. » Parmi les sources qui permettent de reconstituer l'histoire de ses débuts, jusqu'aux abords de l'ère chré-

tienne, « il faut, au premier rang, mentionner le Pentateuque et surtout le Code sacerdotal, qui seront la grande règle de la vie religieuse dans la communauté juive ; puis, I et II Machabées, les *Antiquités juives* de Josèphe, « dans lesquelles toutefois le départ entre l'histoire et la légende est souvent malaisé » ; les Sapientiaux ou Hagiographes; enfin, depuis le milieu du IIIe siècle, les très nombreuses productions, le plus souvent apocryphes, de la littérature apocalyptique. Tous ces ouvrages, de nature et de valeur si différentes, ont été l'objet d'études critiques fort sérieuses et ils renferment trop de solides matériaux pour qu'un architecte prudent ne puisse s'en servir en toute sûreté.

4. *Les origines chrétiennes.* — « Dans l'histoire de toute religion, la période des origines est toujours la plus obscure, et le christianisme ne fait pas exception à cette loi. » On peut dire, en effet, que c'est uniquement sur ses débuts que planent encore quelques nuages. Dès le commencement ou le milieu du IIe siècle. — faut-il le répéter ? il ne s'agit ici que des grandes lignes qui seules nous intéressent en ces études — la lumière brille, nette, éclatante, sur toute son histoire. Est-ce à dire que les origines chrétiennes soient encore plongées dans les ténèbres ? Sans doute, on a pris plaisir à amasser les ombres ; on prétend que le christianisme, d'abord amorphe, ne s'est transformé en notre catholicisme que vers la fin du IIe siècle ; on conteste la valeur historique des sources chrétiennes de l'histoire évangélique et apostolique ; d'aucuns vont jusqu'à nier l'existence de Jésus. Mais, « à côté des critiques qui posent pour principe fondamental de l'histoire l'exclusion de surnaturel, il en est d'autres, non seulement parmi les catholiques, mais aussi parmi les protestants orthodoxes et les anglicans, qui sont demeurés attachés aux croyances chrétiennes : leur foi ne les a pas empêchés d'apporter à l'étude du christianisme primitif un esprit vraiment scientifique, et c'est à une mise au point, non à un bouleversement des conceptions traditionnelles, que leurs travaux ont abouti. »

Quelque solution que l'on apporte au problème de l'origine et des rapports mutueis des Synoptiques, la seule

chose « qu'il importe de noter au point de vue de la valeur historique des évangiles, c'est que si, d'après la plupart des critiques, nos trois premiers évangiles datent de la période 60-90, ils reproduisent substantiellement une tradition plus ancienne, d'origine palestinienne, si bien que M. Harnack a pu écrire : « Entre les années 30 et 70, « sur le sol de la Palestine, et plus précisément à Jéru- « salem, tout ce qui s'est épanoui ensuite était déjà fixé. » De cette donnée admise actuellement par beaucoup de critiques, même libéraux, on peut tirer cette conclusion importante : il est impossible que la tradition évangélique, telle qu'elle nous est parvenue dans les Synoptiques, ait été notablement influencée par l'hellénisme , et il est moins admissible encore que l'Évangile soit en grande partie une transposition de mythes païens. »

D'autre part, « on est en droit d'affirmer que le travail de la tradition n'a pu modifier substantiellement le fonds primitif des souvenirs apostoliques. Il est certain en effet que l'une des grandes préoccupations de l'Église à son origine était de recueillir et de conserver aussi fidèlement que possible le témoignage des apôtres. La comparaison entre les Synoptiques permet d'ailleurs de se rendre compte en quelque façon de la nature et de l'importance des variantes qui ont pu s'introduire dans la transmission des faits de l'histoire de Jésus ou de ses paroles : les variantes ne portent généralement que sur des détails, et n'accusent pas dans l'ensemble, autant qu'on l'a prétendu, une tendance systématique à l'idéalisation. » Certains faits plus significatifs des actes de Jésus, certaines de ses paroles ont pu être soulignés ou même un peu modifiés dans la forme ; mais des faits comme des discours il faut dire que « leur authenticité globale « est insoupçonnable. » D'autres marques d'ailleurs témoignent nettement de la fidélité avec laquelle a été conservée la tradition primitive : c'est le caractère spécial de la langue et du style où transparaît souvent l'original araméen ; c'est l'exactitude de certains détails historiques ou géographiques, de certains traits de couleur locale, qui suppose une rédaction très voisine des événements racontés ; c'est enfin la conservation de certains termes qui n'ont jamais

été courants dans l'usage chrétien ... Il résulte de tout cela que les Synoptiques nous apportent sans déformation le témoignage de la première génération chrétienne. Leur mérite propre, dit M. Jülicher, « est de n'avoir pas *repeint* « mais d'avoir *conservé* l'image du Christ historique. »

Nul d'entre nous ne songe à contester le caractère spécial du quatrième évangile : on peut admettre ce fait indubitable et maintenir, néanmoins, l'authenticité et l'historicité de cet écrit. « Le quatrième évangile nous apparaît bien encore comme le témoignage d'un disciple immédiat de Jésus, mais un témoignage d'un genre à part, un témoignage « spirituel » où l'interprétation, qui vise à mettre en évidence le caractère divin du Christ, s'ajoute aux données de fait, et parfois est tellement fondue avec elles qu'on ne peut facilement l'en séparer. L'historien, qui veut retracer le développement de la révélation chrétienne, se trouve conduit par là-même à étudier à part l'évangile johannique, et, sans essayer de distinguer l'enseignement authentique de Jésus du commentaire de l'évangéliste, ce qui serait parfois presque impossible, il cherchera surtout dans ce livre l'expression la plus complète et la plus haute de la foi chrétienne à la fin du 1er siècle. »

Les critiques libéraux, même les plus modérés, « conservent en particulier une invincible répugnance pour les récits de faits miraculeux », fussent-ils racontés par les trois Synoptiques à la fois. Mais ici encore il leur a été répondu pertinemment. Il est inadmissible « que le caractère miraculeux d'un fait soit par lui-même une raison suffisante pour en contester la réalité. Bien plus, le préjugé devrait être, avant toute enquête critique, en faveur de l'existence d'un élément surnaturel dans la vie de Jésus, car on ne s'expliquerait pas sans cela l'impression produite par le Sauveur et la naissance de la foi chrétienne. » On en est venu à rejeter « seulement comme légendaires les miracles inexplicables par les forces psychiques, tels que les résurrections de morts ou les prodiges accomplis sur la nature. » Or, dans les parties des évangiles auxquelles on s'accorde à reconnaître le plus de valeur historique on trouve racontés, non seulement des guérisons, mais des miracles de toutes catégories : en vertu de quel principe

autre qu'un préjugé philosophique rejette-t-on les uns, alors qu'on admet les autres ? ... Il suffit d'ailleurs de comparer les miracles racontés dans les évangiles canoniques avec les prodiges qui remplissent les évangiles apocryphes, pour faire ressortir par contraste les caractères intrinsèques d'historicité que présentent les premiers. »

Est-il, en vérité, une seule religion, y compris le confucianisme et l'islamisme eux-mêmes, dont les origines, les faits et les paroles du fondateur ou les croyances des premiers fidèles soient, dans l'ensemble, aussi sûrement connus que ne l'est le christianisme primitif ?

5. Il en résulte que l'historien des religions, s'il veut les comparer entre elles et essayer de s'en expliquer la genèse et le développement, que l'*hiérologue*, désireux de déterminer les lois qui régissent les phénomènes religieux, n'ont pas le droit de négliger l'étude du christianisme. J'ose dire que connaître à fond le christianisme — avec la religion d'Israël qui en est la préface — devrait être son premier et son principal souci. Il n'est pas, en effet, de religion plus nettement caractérisée et plus développée que la religion juive-chrétienne, comme il n'en est pas qui soit mieux connue. Que l'*hiérographie*, que l'*hiérologie*, que l'*hiérosophie* tiennent compte de toutes les religions que l'humanité a connues, il le faut, du moment qu'il y a une science des religions ; car la science ne peut faire fi d'aucune donnée. Qu'elles accordent même une place très grande à l'étude des primitifs, on le conçoit aussi sans peine ; car « la connaissance des sauvages, intimement liée au problème des origines de l'homme et des diverses religions, est devenue d'une importance capitale » (A. Bros). Mais on ne comprendrait pas, pour les raisons qui ont été dites, que la science des religions ne fît pas la part la plus considérable à la religion juive-chrétienne : que signifierait une détermination de lois qui exclurait les données les plus importantes et les plus certaines ? que signifieraient aussi de prétendues explications du *connu* par l'*inconnu*, ou du *plus* par le *moins* ?

On l'a vu également, les origines de chaque religion, ou, pour mieux dire peut-être, les origines religieuses de l'humanité sont, à s'en tenir à ce que nous connaissons

scientifiquement particulièrement obscures. La Bible et l'Église affirment l'existence d'une Révélation primitive. « Scientifiquement, nous n'avons aucun moyen de constater si cette dernière prolonge ... ses bons effets » chez les néolithiques et les paléolithiques : « les traces que nous avons de cette primitive humanité sont trop insuffisantes. Mais si elles n'apportent aucun témoignage en sa faveur, elles ne fournissent non plus aucune preuve contre elle ; car les préhistoriques ne sont pas pour nous les tout premiers hommes. » De même, « la conservation des traces de la Révélation primitive jusque chez nos sauvages actuels n'est pas impossible. Il est difficile de discerner ce qui dans leurs croyances élevées est le produit de la raison naturelle aidée de Dieu et ce qui serait le souvenir de la foi que Dieu avait primitivement confiée à l'humanité. Dieu a pu aussi aider et vivifier de révélations nouvelles le dépôt que conservaient les familles patriarcales, et grâce à cet ensemble de soutiens naturels et surnaturels, grâce aussi à la raison humaine il se pourrait que, jusque chez nos sauvages modernes, se prolongeassent de façon précise quelques-uns des enseignements (ceux qui étaient le plus en rapport avec la raison humaine naturelle) que Dieu avait fait entendre à la toute première humanité » (A. Bros). Rien d'impossible en cela, et si la science ne dit rien pour, elle ne dit non plus rien *contre*.

Une troisième conséquence se dégage de ce que nous savons ou ignorons actuellement en histoire des religions : c'est que l'on devrait être sobre d'hypothèses prétentieuses et de prétendues explications. « Lorsqu'on constate les confusions que font des protestants et des israélites actuels, même savants ou éclairés par ailleurs, au sujet de certaines parties même fondamentales du catholicisme, comment prétendre, sans outrecuidance risible, trancher pour des époques et des idées qui nous sont, en somme, si mal connues et parfois si étrangères ? » (André Baudrillart.) Que penser donc de ces systèmes bizarres, audacieux, qui s'appellent le totémisme, le tabouisme, etc.? Les totems, les tabous existent, mais ils ne sont pas aussi universels qu'on l'a prétendu et ils n'ont pas l'importance souveraine qu'on leur a gratuitement attribuée. Tous nos collabora-

teurs, ce semble, sont d'accord sur ce point. « Le totémisme, écrit M. A. Bros, est très répandu ; mais on ne le trouve pas partout. Il existe chez les populations de diverses cultures, bien que primitives ; mais on ne peut affirmer que la présence de cette institution dans une peuplade soit un signe de plus grande primitivité. » « Quiconque n'est pas aveuglé par l'esprit de système, dit le P. Dhorme, ne pourra trouver trace de totémisme dans la psychologie religieuse du Babylonien ou de l'Assyrien. Sans doute, dans les représentations figurées, telle déesse sera symbolisée par un oiseau, telle autre par un chien... Mais rien ne nous autorise à voir dans ces animaux autre chose que des emblèmes métaphoriques. Les textes sont explicites à cet égard. L'anthropomorphisme très accentué de la religion assyro-babylonienne ne nous permet pas d'interpréter les expressions ou les représentations qu'on emploie pour qualifier ou figurer les divinités, dans un sens totémiste ; pas plus que nous ne sommes totémistes quand nous symbolisons saint Jean par un aigle ou quand nous parlons de l' « Aigle de Meaux » et du « Cygne de Mantoue ». N'a-t-on pas vu des survivances du totémisme jusque dans l'application aux dieux des termes de « père » ou « frère » ? « En fait, il ne s'agit que de métaphores impliquant le concept d'une bonté toute particulière des dieux vis-à-vis des hommes et le sentiment d'une confiance toute filiale des hommes à l'égard des dieux » (P. Dhorme). MM. O. Habert, André Baudrillart s'expriment dans le même sens. Il serait à souhaiter que cette sage réserve fût imitée de tous.

II

Le bilan des religions non chrétiennes

6. Nous venons d'examiner tour à tour chacune des religions de l'humanité afin de marquer, en une vue d'ensemble, le point précis où en est son histoire, le degré de certitude que son histoire a atteint. Il nous faut, maintenant, refaire le même chemin, et dire l'impression

générale, bonne ou mauvaise, que l'esprit impartial emporte de chacune d'elles.

Et d'abord, les religions non chrétiennes.

La religion des primitifs. — La religion des primitifs préhistoriques comporte « des divinités, des esprits supérieurs, un culte, des pratiques magiques, la vie future. » Peut-être même se sont-ils fait de la divinité une idée assez haute qu'ils ont crue « compatible avec leurs superstitions grossières », semblables sous ce rapport à telles tribus sauvages qui ont une civilisation comparable à la leur. On a prouvé, en effet, que les non-civilisés actuels ne sont pas aussi dépourvus de raison que d'aucuns le prétendent. « Mgr Le Roy a montré que les Bantous honorent un dieu souverain, invisible, omniprésent et qu'ils ne représentent pas par des images ; des divinités analogues se retrouveraient en Australie (Lang), chez les Pygmées (Le Roy, Schmidt, etc.). Fréquemment, ces divinités suprêmes ont été rapprochées du vrai Dieu ; elles ne sont le plus souvent l'objet d'aucun culte matériel ni d'aucune mythologie. » « Le culte du primitif est fortement imprégné de magie... ; mais la magie n'est pas pour lui tout le culte », et sa prière « est souvent très élevée. » Pareillement, il y a dans sa morale, souvent incomplète, autre chose que des tabous : son code moral « contient certaines exigences claires ou obscures de la loi naturelle. » De même, « l'idée de récompense dans l'autre monde n'est pas absolument étrangère » à la pensée de tous les primitifs. En réalité, « les sauvages ne sont pas des demi-animaux, ce sont des hommes véritables, possédés des mêmes besoins que nous. Mais leur intelligence peu exercée à l'abstraction et au raisonnement, leur imagination vive, leurs passions aussi déforment le réel et créent des fantômes. Ils pénètrent ainsi les éléments d'une saine religion, de pratiques, de croyances, de mythes divers, et tout cela, mêlé confusément, constitue à leurs propres yeux la religion. C'est nous seulement qui y discernons le vrai grain d'avec la paille. »

La religion égyptienne. — Même au Nouvel Empire, les prêtres égyptiens ne surent pas s'élever jusqu'au monothéisme vrai : Amon de Thèbes ne réalisa jamais que « la *caricature* d'un dieu monothéiste ». « On ne peut nier

cependant que les hymnes du Nouvel Empire appartiennent à une religion plus parfaite et surtout plus humaine, qui fait une place à l'amour. Les menaces grossières de priver les dieux du nécessaire, s'ils manquent à accorder ce qu'on exige d'eux, sont remplacées par de véritables élans du cœur. » Malheureusement, « même dans les grands temples, on est choqué du contraste continuel entre les formes les plus élevées et les plus basses de la religion. Au moment où les prêtres thébains élaboraient les hymnes les plus purs, des béliers couraient en liberté, dans le temple, de même que des oies sacrées, tous deux emblèmes ou plutôt incorporations d'Amon. » Il faut noter aussi que la magie, dont les cultes égyptiens sont tout pénétrés, « supplée à l'honnêteté et trompe les dieux comme les hommes... (Elle) donne un caractère amoral à cette religion égyptienne qui proclame si hautement par ailleurs le culte de la justice et de la vérité » (Moret); elle « a tout vicié ». L'Égyptien « n'eut jamais le sentiment de la contradiction », et c'est une des raisons qui expliquent le caractère si étrangement mêlé de sa religion.

Les Sémites (*moins les Arabes et les Hébreux*). — Chez les Babyloniens et les Assyriens, « de toute antiquité, nous assistons à la floraison du polythéisme le plus exubérant ; » la déesse Ishtar comptait parmi les ministres de son culte lascif des courtisanes et peut-être même des efféminés, les « sacrés » de l'un et l'autre sexe. « Il semble qu'on n'ait guère fait de distinction entre le sort du juste et de l'injuste dans l'autre vie » ; enfin, « la magie et la divination contaminèrent le sentiment religieux » de ces peuples. D'autre part, le sentiment religieux était « extrêmement vivace dans les âmes des Babyloniens et des Assyriens : l'action de la religion se fait sentir ... dans toute leur vie privée ou sociale. » « Nulle part, chez les peuples polythéistes, on ne trouve un tel sentiment de confiance et même de tendresse vis-à-vis de la divinité. » « La bonté est... l'un des principaux attributs » des dieux ; elle « est exigée de quiconque veut faire partie du panthéon » : parmi les esprits, seuls ceux qui étaient bons devenaient des dieux. Les mœurs étaient assez relâchées ; mais le sentiment de l'ordre naturel des choses, le senti-

ment de la justice étaient connus, et la morale, au-delà des actes, atteignait jusqu'aux pensées et aux intentions.

Les religions des autres Sémites donnent une impression analogue. On se bornera à mentionner le grand souci que les Nabatéens et les Palmyréniens eurent de leurs tombeaux, ces « demeures d'éternité », et les hideuses perversions du sentiment religieux qui ont déshonoré les cultes cananéens et que rappellent les noms de Moloch et d'Astarté.

Les Sémites se montrèrent partout profondément religieux, prodiguant à leurs dieux « toutes les marques de la vénération et de l'amour ». Mais ils « n'arrivèrent pas à séparer du sol, du clan, de la cité, de l'État, la divinité particulière qu'ils y rattachaient... Le monothéisme n'était pas au terme de leur évolution. Ils l'avaient perdu au cours des âges préhistoriques. » De plus, « transportant dans les objets de leur adoration les tares qu'ils portaient en eux-mêmes, ils s'ingénièrent à calmer les dieux vengeurs par l'offrande de victimes humaines et à imiter les déesses lascives par les rites obscènes des prostitutions sacrées. » C'est d'autres Sémites, c'est d'Israël que le salut devait venir.

Iraniens et Perses. — L'idée du dualisme, du conflit entre le royaume du bien et le royaume du mal, dans laquelle on peut synthétiser toute la théorie avestique, a quelque chose de saisissant ; son eschatologie fait penser au judaïsme, qui l'a sans doute profondément influencée ; enfin et surtout, sa conception d'Ormuzd est assez haute. Il convient, toutefois, de ne pas en exagérer la valeur. On ne trouve pas « au monothéisme hébreu — ce paradoxe surnaturel de l'histoire ancienne — un parallèle », encore moins un ancêtre, dans le système religieux dit zoroastrien ; et l'on peut croire que les polémiques avec les docteurs chrétiens ne furent pas « étrangères à l'évolution incessante du zoroastrisme vers un monothéisme de plus en plus rigoureux, vers un spiritualisme de plus en plus épuré. » Remarquons encore que, « pas plus que les autres peuples anciens, les Iraniens n'ont distingué les impuretés rituelles et les impuretés morales », que « ce que nous

appellerions un péché, voire un crime, ne souille pas plus », d'après eux, « qu'un simple accident naturel, tel que la menstruation » ; que les lustrations avestiques, si nombreuses, sont marquées assez souvent du double cachet de la grossièreté et de la sorcellerie ; que « la morale zoroastrienne n'a rien d'héroïque ni de transcendant » et que « la notion de sacrifice, d'abnégation, lui est complètement étrangère ».

Religions de l'Inde. — « Il ne faut pas construire un tableau idyllique de la vieille société aryenne, en exclure la superstition et la démonologie : ce serait peut-être épurer à l'excès la pensée des maîtres de la tradition rigvédique, et, certainement, leur attribuer un pouvoir éducatif et réformateur qui manqua à Zoroastre lui-même, sinon à Moïse. » Mais on a « de sérieuses raisons d'assigner à la religion âryo-indienne un niveau relativement élevé. » Les ancêtres y occupent une place importante. La vieille règle religieuse et domestique qui s'y exprime, n'a cessé d'exercer sur les peuples de l'Inde « une influence plus grande que la spéculation ». Outre cela on peut encore, dans une certaine mesure, apprécier le monothéisme latent — n'est-ce pas plutôt du panthéisme ? — qu'évoque le nom de Brahman. Mais, par ailleurs, quelle confusion, quel chaos a produit l'évolution, on peut dire : la révolution, qui, grâce à l'influence des brahmanes, fit dans la religion de l'Inde une part prépondérante au paganisme des races autochtones ! La doctrine de la transmigration, par exemple, qui ne vient pas des âryens et paraît n'être que « la transposition brahmanique de la croyance sauvage aux réincarnations », a engendré l'horreur de la « remort », et, jusqu'à un certain point, l'idée ou le désir du *nirvâna*. Les dieux et les déesses horribles que les Hindous adorent, semblent venir également du « çoudrisme ». Si bien que « l'Inde, qui avait peut-être dépassé Parménide avant que n'existassent les poèmes homériques, étale de nos jours, même dans les centres les plus éclairés, un fétichisme qui n'a de parallèle que chez les nègres de Guinée » (Barth). « Admettons que les rites fétichistes sont susceptibles de bénignes interprétations, qu'il y a sous la polylâtrie un monothéisme obscur ; » mais ce déga-

gement du paganisme superstitieux et souvent immoral n'est le fait que des « cercles lettrés et puritaires. »

On peut aussi, du bouddhisme, ne pas dédaigner le positivisme, le rationalisme déterministe et, si l'on peut ajouter, moral, qui l'inspirait à ses origines ; célébrer sa puissance d'évolution ou d'assimilation qui lui a permis de devenir « religieux » et de s'ouvrir aux laïcs. Mais n'est-il pas notoire que, de plus en plus, il s'est fait « accueillant au paganisme », même le plus érotique ? Le bouddhisme n'a pu devenir une religion populaire, ou simplement une religion qu'en se transformant du tout au tout.

Le confucianisme et le « shinto ». — Confucius « n'était pas religieux ». Sa doctrine « est moins une philosophie qu'une morale : une morale ... n'ayant rien d'héroïque, avec un côté pratique... C'est justement ce côté essentiellement humain, essentiellement terre à terre, qui a donné de la durée à la doctrine de Confucius. » Le culte des ancêtres, qui en est dérivé, « est simple ; il réunit également toutes les classes de la société, toutes les sectes religieuses de l'Empire, qu'elles soient confucianistes, bouddhistes ou taoïstes ; ... tout en n'étant pas compris dans les *San-Kiao*, les trois religions d'État, il est la principale religion de la Chine » ; il est la base même de la société. Les lettrés, les fonctionnaires, offrent de l'encens à Confucius ; mais le peuple est incapable de se contenter du moralisme, si peu dévot, qui constitue le confucianisme, et, s'il trouve dans le taoïsme et le bouddhisme « un aliment intellectuel et moral moins sec », il y rencontre aussi les plus grossières superstitions. — Le *shinto* japonais est une mythologie touffue, dont les divinités très nombreuses « représentent des forces de la nature, des éléments, des ancêtres, d'illustres guerriers, etc. » : il n'est intéressant que par le sentiment familial ou patriotique qui s'y exprime.

Les Grecs. — L'étude de la religion grecque est des plus attachantes. D'un naturisme qui « rappelle assez bien la religion des non-civilisés actuels », elle s'élève jusqu'à l'anthropomorphisme. Puis, dès le VIIe siècle, se dessinent trois courants religieux : 1° le courant traditionnel, qui, tout en imaginant un panthéon plus policé dans son ensemble, garde les vieilles superstitions locales ; 2° le cou-

rant critique, qui tient compte de la notion capitale de loi naturelle dans l'ordre physique comme dans l'ordre moral et s'applique, en conséquence, à épurer les légendes, à amender les mythes ; 3° le courant mystique : bon nombre d'esprits, qu'une pensée trop affranchie ne peut satisfaire, « trompent le vide que laissent dans leur cœur les cultes démodés, par des rites très anciens mais dont le sens a subi un approfondissement religieux. » On sait que, jusque dans l'âge d'or de la civilisation grecque, les superstitions les plus grossières, les absurdités de la magie et le caractère impudique de certains cultes déshonorèrent la religion hellénique. Pouvait-il en être autrement en un temps où « les prêtres se contentaient de l'administration du sacré » et « n'exerçaient pas proprement d'enseignement religieux » ?

La religion romaine. — L'esprit pratique et formaliste des vieux Romains s'exprime dans leur religion : chez eux, « point de légendes, point de fêtes brillantes comme en Grèce, mais un culte minutieux, illustré de formules compliquées », et leurs dieux ressemblent fort à des abstractions divinisées. Chez eux aussi, « les prêtres n'étaient que des magistrats préposés aux choses sacrées. » A côté du culte public fleurissent les intimes cultes familiaux, si sympathiques, si bienfaisants, qui ne disparurent qu'avec l'antique religion. Celle-ci était encore reconnaissable lors même que, au cours des siècles, les cultes de l'Italie, de la Grèce, puis de tout l'univers, affluèrent à Rome, car « il y eut juxtaposition plutôt qu'évolution ». Rome se montra « accueillante à tous les dieux, de par l'idée qu'elle se faisait de la divinité » ; elle subit surtout « l'ascendant de l'Orient, autrement profond que l'Occident dans ses conceptions et ses aspirations religieuses. » Mais elle resta toujours elle-même, en partie du moins, et le sens pratique, formaliste, des vieux Romains, se retrouve jusque dans le culte impérial et la persécution des chrétiens.

Celtes, Germains, Slaves. — La religion des Celtes, « mêlée à coup sûr de nombreuses pratiques de magie et de sorcellerie, consistait surtout dans l'adoration des forces de la nature » (Déchelette); elle ne paraît pas s'être profondément modifiée, depuis l'âge de bronze jusqu'à la

conquête romaine. « Les Germains croyaient à des dieux supérieurs (Odin, etc.), à un certain mânisme et à une sorte d'animisme naturiste » ; la magie, la sorcellerie était chez eux fort en honneur ; mais leur vie morale pouvait, sur certains points, être proposée en modèle aux Romains de la décadence. « Les Slaves semblent avoir honoré un dieu suprême analogue au Zeus du panthéon des Hellènes... Il s'agit évidemment ici des Slaves en contact avec l'Empire. » D'autres dieux et déesses recevaient leurs adorations, et la magie, la divination, étaient pratiquées chez eux comme chez leurs voisins de l'Ouest.

L'islamisme. — L'islam est sympathique à beaucoup d'esprits pour la simplicité de sa doctrine et de son culte. Mais il est à remarquer que « la philosophie, chez les musulmans, a toujours été en conflit avec la théologie » ; que l'élément persan, qui « a eu un grand rôle dans l'histoire politique, intellectuelle et religieuse de l'islam,... l'a troublé et travaillé sans relâche par les schismes et par les hérésies » ; que les compétitions politiques ont produit dans l'islam le chiisme ; que le libéralisme des jeunes-musulmans constitue un grand danger pour l'orthodoxie. La religion de Mahomet, même vivifiée par « les mystiques agissant sous l'influence du christianisme », continue de porter la marque de l'esprit politique de son fondateur aussi bien que de l'infériorité morale du temps et surtout de la race où elle naquit. Or, il semble bien que, précisément à cause de l'intime compénétration de ses divers éléments, temporels et spirituels, il lui sera difficile de se débarrasser de ce qui a fini par l'entraver, sans courir le risque de se détruire elle-même.

7. Cette brève revue des religions non chrétiennes suggère à l'esprit quelques réflexions.

D'abord, il ne se trouve pas de religion complètement fausse, entièrement mauvaise. Dans toutes, « l'ange » et « la bête », dont l'homme se compose, ont laissé des traces. Si la faiblesse de son esprit et ses multiples passions y sont reconnaissables, on doit ajouter que l'effort vers le mieux, qu'il porte au fond de lui-même, ne s'y révèle guère avec moins de netteté. Il n'est pas de nation, de tribu, si dégradée qu'on la suppose, dont les croyances, dont le

culte, dont la morale n'offrent rien d'estimable. Qu'on déplore, si l'on veut, avec Lucrèce et bien d'autres, les maux nombreux et si profonds dont la superstition ou, parfois, telle religion ont été les conseillères : il est certain, en effet, que la science, la morale, la civilisation les ont trouvées assez souvent sur leur chemin comme un obstacle à renverser ou à surmonter. Mais aussi qu'on soit juste à l'égard des religions : elles ont apaisé de quelque façon l'inquiétude qui tourmente les âmes, et elles ont été, généralement, bienfaisantes aux individus et aux sociétés. Il nous plaît donc de voir en elles, après saint Paul, comme le travail, éminemment respectable, de nos pères et de nos frères, de notre pauvre âme humaine en quête de Dieu : *Quærere Deum, si forte attrectent eum* (Act., XVII, 27); travail de l'âme humaine soutenu, aidé par la grâce divine qui est offerte à tous. Le Verbe ne s'est proprement incarné qu'en Jésus de Nazareth ; mais nous pouvons croire qu'il a déposé dans bien des esprits, au sein même du paganisme, le germe de la vérité qu'il devait apporter au monde. Rien ne nous interdit d'interpréter dans ce sens le fameux λόγος σπερμάτικος des premiers apologistes chrétiens.

Ce n'est pas à dire, pourtant, que toutes les religions se valent. N'est-il pas évident que l'islamisme, par exemple, est bien supérieur, objectivement, au fétichisme et au polydémonisme de telle peuplade sauvage, de la religion bouddhique, de l'hindouisme populaire ? Il y a des degrés dans l'absurde et dans l'immoralité, comme dans la vertu et dans la vérité. Une foi qui ne connaît guère que des esprits inférieurs et grossiers, un culte qui fait à la magie ou même à l'érotisme une large place, ne sont pas au même niveau qu'une religion où le vrai et unique Dieu, s'il n'est pas clairement connu, est déjà comme entrevu et presque adoré en esprit. Ce monothéisme plus ou moins pur est rare en dehors du judaïsme et du christianisme. Mais l'islam — il est vrai que l'islam n'est qu'un judaïsme remanié — existe ; le zoroastrisme a existé, s'il est presque mort aujourd'hui ; le syncrétisme païen, à Rome, s'il « n'a pas abouti à un véritable monothéisme », était un « acheminement de tous les cultes vers l'unité divine »

(André Baudrillart). Peut-on dire que dans ces religions il n'y a pas plus et mieux que dans le shintoïsme, le naturisme magique des vieux Celtes, ou les prostitutions sacrées ? La thèse de l'équivalence des religions n'est qu'une boutade de gens irréfléchis ou ignorants.

On aurait tort pareillement de penser que tout est confusion et caducité dans les croyances ou les institutions religieuses. Telle est bien la première impression que l'observateur éprouve devant ces religions dont les dieux multiples et les cultes divers semblent n'avoir rien de commun, devant ces ruines où gisent, à côté de leurs éphémères adorateurs, tant de divinités mortes qui ne renaîtront jamais. Qu'on y regarde de plus près. Au fond, ce sont les mêmes sentiments, les mêmes pensées, les mêmes aspirations de l'âme humaine, les mêmes besoins des sociétés ou des individus qui se manifestent ici et là : partout, c'est à des êtres vivants, puissants, qu'on s'adresse pour crier sa misère et demander aide et protection ; partout, la religion comprend une foi, une morale, un culte ; et tandis que cette morale, cette foi, ce culte gagnent ou perdent en élévation et en pureté, tandis même qu'ils cèdent la place à d'autres, tous répondent essentiellement aux mêmes fins, tous ne cessent de traduire les mêmes indigences. On peut penser cela, sans tomber dans un relativisme délétère, ou sans affirmer, même inconsciemment, l'égale vanité de toutes les religions.

III

La transcendance du judaïsme et du christianisme

8. Quand, après avoir séjourné sur ces terres d'où le christianisme est absent, on met enfin le pied sur le sol juif et chrétien, on ne se sent pas sans doute entièrement dépaysé, mais on s'aperçoit vite qu'il y a quelque chose de changé. La religion juive-chrétienne — qu'on me permette cette expression, je l'emploie à dessein pour marquer l'unité substantielle du judaïsme et du christia-

nisme : le premier n'est que l'aurore, la préparation du second — la religion juive-chrétienne ressemble sans doute par certains côtés à toutes les religions ; mais aussi elle en diffère par d'autres, non moins frappants. Ressemblances et différences méritent d'être considérées ici avec soin.

Il est clair que la religion juive-chrétienne, parce qu'elle est une religion et qu'elle répond aux mêmes besoins que les autres religions, doit comme elles comprendre une foi, une morale, un culte, des prêtres. Pour expliquer ces similitudes générales il n'est même pas nécessaire de recourir à une Révélation primitive qui se serait plus ou moins bien conservée partout : les âmes et les sociétés humaines, qui sont essentiellement identiques, pourraient suffire à créer partout, pour remplir les mêmes fonctions, les mêmes organes.

D'autres ressemblances sont plus spéciales, plus particulières, et réclament un examen moins sommaire.

Les Israélites appartenaient à la race sémitique comme les Babyloniens et les Assyriens, les Araméens et les Cananéens. Leur ancêtre Abraham était sorti d'Our en Chaldée, et, au cours des siècles, ils se sont fréquemment trouvés en contact avec leurs frères de Chanaan, de Syrie ou du Tigre et de l'Euphrate. On ne doit pas s'étonner, dès lors, de trouver ici et là certaines ressemblances dans le langage religieux, dans les croyances ou dans le culte Qu'il n'y en ait pas davantage, et de plus profondes, voilà plutôt, nous le verrons, ce qui surprend l'historien ou le philosophe. Donc, le nom divin *El*, l'appellatif « Seigneur des cieux », l'immortalité et la bonté considérées comme des attributs principaux de la divinité, la conception du *sheol*, le bien récompensé et le mal puni dès cette vie, l'identité de certaines prescriptions du code de Hammourabi et de la loi mosaïque, les traditions, plus ou moins mythiques, — mais combien purifiées dans la Genèse ! — sur la cosmogonie et le déluge, tout cela se rencontre chez les Babyloniens et les Assyriens non moins que chez les Hébreux. La consécration personnelle par la circoncision, pratiquée par les Égyptiens, existe, de même, chez tous les Sémites, hormis les Babyloniens et les Assyriens.

On pourrait aussi signaler quelques rapprochements

entre les doctrines de la Sagesse incréée et de l'immortalité, telles qu'elles s'expriment dans le livre de la Sagesse, et la philosophie qui fut en vogue à Alexandrie au temps des Ptolémées : l'hellénisme a pu fort bien exercer quelque influence sur les Juifs de la dispersion alexandrine sans porter préjudice à la Révélation. Enfin il ne paraît guère douteux que l'angélologie du *Livre d'Hénoch* se ressente des doctrines persanes.

9. Nous ne nous arrêterons pas aux ressemblances purement fantaisistes que certains amateurs se complaisent à signaler entre, par exemple, les triades chaldéenne ou hindoue et la Trinité chrétienne. Mais d'autres, apparentes simplement ou réelles, sont à considérer.

On a relevé certaines ressemblances entre la morale stoïcienne et la morale chrétienne. « Mais les maximes stoïciennes qu'on a rapprochées des préceptes évangéliques sont des règles de morale naturelle, que l'on ne doit pas s'étonner de trouver formulées de façon à peu près semblable en des milieux tout à fait indépendants les uns des autres. Ce qui est caractéristique de l'Évangile, ce ne sont pas tant les règles de conduite qu'il énonce que l'esprit qui les inspire, et, à ce point de vue, il n'y a pas de rapprochement à établir entre la morale hellénique et l'enseignement de Jésus... A côté de ces ressemblances générales on a signalé sans doute quelques analogies plus frappantes parce qu'elles portent sur des détails caractéristiques, sur des comparaisons, des images : à supposer qu'elles ne s'expliquent pas suffisamment par une rencontre purement fortuite, et qu'il faille en certains cas conclure à un emprunt, il n'est pas sûr que l'Évangile ne soit pas la source originale ; car il n'est pas impossible qu'Épictète et peut-être même Sénèque aient connu le christianisme et en aient fait passer quelques traits dans leurs écrits » (L. Venard). — Même raisonnement, on le sait, est à opposer à ceux qui rapprochent les évangiles de certaines livres bouddhiques, avec cette différence que, ici, les évangiles seraient sûrement, en cas d'emprunt, la source originale.

On a relevé aussi complaisamment certaines ressemblances entre le mysticisme gréco-oriental et plusieurs idées pauliniennes. Mais beaucoup de ces rapprochements

« sont sans doute plus superficiels que réels. Parfois ce ne sont que des analogies de langage : rien n'empêche d'admettre que, pour rendre sa pensée plus intelligible aux chrétiens convertis du paganisme, saint Paul ait parfois usé de termes qui étaient du langage courant et aussi bien du vocabulaire des mystères païens. D'autres fois, ce sont des idées très générales qui peuvent se retrouver à la base de beaucoup de religions différentes, sans qu'il y ait lieu de supposer une influence réciproque, comme par exemple l'idée de la participation à la vie d'un Dieu Sauveur, idée qui peut naître spontanément des besoins religieux communs à l'humanité » ; la mort et la résurrection d'Attis, d'Adonis ou d'Osiris n'avaient pas, du reste, pour leurs fidèles le même sens et la même portée que la mort de Jésus pour saint Paul. « Quant au baptême et à l'eucharistie, aucune raison positive n'oblige à supposer que saint Paul leur ait attaché un sens tout différent de celui que ces rites avaient dans la communauté primitive où ils étaient déjà en usage. D'ailleurs l'explication théologique qu'en donne l'apôtre repose sur des idées qui n'étaient point étrangères au judaïsme et qu'il n'avait par suite nul besoin d'emprunter aux religions païennes » (L. Venard).

Que n'a-t-on écrit encore à propos de notre croyance à la divinité de Jésus ! — Chez les primitifs, « le prêtre est souvent le roi, le sorcier et même le dieu tout ensemble », et « le mort, fréquemment divinisé, est l'objet d'un culte familial, clanique ou tribal. » (A. Bros). Chez les Égyptiens, « le roi est dieu, en sa qualité de fils et héritier des dieux «... Sa qualité de fils et successeur des dieux lui confère un privilège comparable à celui du fils aîné dans le culte funéraire. On trouve donc parfaitement réalisée, en Égypte, cette réunion sur une même personne du triple caractère divin, sacerdotal et royal, dont on rencontre de nombreux exemples dans d'autres pays. » Là aussi on croit que certains dieux — le principal en est Osiris — ont autrefois vécu sur la terre et qu'ils y sont morts ; et finalement, « le développement des procédés magiques permit de transformer tous les morts en dieux » (J. Capart). Chez les Babyloniens et les Assyriens, les morts ne sont pas divinisés, mais les rois, vicaires des dieux, devenaient,

par adoption et grâce à la cérémonie de l'allaitement, par la déesse Nin-Kharsag, des êtres divins. D'après les parties en prose de l'Avesta, la naissance de Zoroastre est miraculeuse, « un rayon de la gloire divine est descendu dans le sein de sa mère Dughto » (J. Labourt). Chez les Hindous, — il ne s'agit pas de l'Absolu, de Brahman — les dieux « ne diffèrent des autres êtres que par la puissance qui leur est momentanément départie. Lorsque leurs anciennes austérités, œuvres rituelles et bonnes œuvres auront porté tous les fruits de jouissance céleste dont elles sont susceptibles, les dieux renaîtront sous une forme humaine ou animale. Tout dieux qu'ils sont, ils sont inférieurs à un ascète dont les réserves thaumaturgiques sont intactes. » Le dieu Vishnou « descend » ou s'incarne en Krishna et en bien d'autres. Çâkyamouni, considéré d'abord comme un sage ou un héros entré dans l'immobile *nirvâna*, passe bientôt pour « un être surnaturel, divinisé depuis des siècles sans nombre, éternel ou peu s'en faut, descendu ici-bas sous une forme illusoire..., régnant dans un paradis où sa lumière spirituelle réjouit les élus. » Il y a d'ailleurs « des milliers de Bouddhas, dieux vivants dans toutes les régions de l'espace » (L. de la Vallée Poussin). Pour les peuples chinois et japonais, les ancêtres, et parmi eux ceux-là surtout qui ont mérité l'admiration ou la reconnaissance publiques, sont l'objet d'un culte divin par quelque côté. Au Japon, les *mikados* sont de race divine. En Grèce, les villes rendent un culte à leur fondateur présumé et certains défunts sont « héroïsés », à demi divinisés. Ainsi, celui qui avait été initié aux mystères, après sa mort « régnait parmi les héros ». A Rome, bien que primitivement les morts n'aient pas été strictement divinisés, « le départ n'est pas très net dans l'esprit romain entre les dieux et les âmes des défunts », et « le culte familial du Génie du père de famille » était « volontiers associé à celui des dieux domestiques » (André Baudrillart). On se rappelle le culte du Génie de l'empereur et l'apothéose impériale. Jusque parmi les musulmans, quelques sectes chiites ont divinisé Ali. — Tout cela est vrai. Mais il ne s'ensuit pas que, sur ce point, le christianisme doive être assimilé aux autres religions. Chez les Juifs, le culte et la

divinisation des ancêtres n'ont jamais été pratiqués : « les croyances relatives à la vie d'outre-tombe donnent une impression toute contraire » (J. Touzard). Le monothéisme y est trop rigide pour que le « Fils de l'homme » lui-même, surnaturel pourtant et préexistant, soit, jusque dans le *Livre d'Hénoch*, autre chose qu'une créature. Or, Jésus, si monothéiste, si humble, si sincère, d'esprit si lucide, s'est, en même temps qu'homme, affirmé Fils de Dieu, de nature divine. Et ses miracles, comme toute sa vie, garantissent la vérité de sa parole. Il ne s'agit pas ici d'une « divinisation » lente, restreinte, mais d'une « divinité » pleine et affirmée par Jésus lui-même, au témoignage de l'histoire la plus certaine. L'âme humaine a pu se complaire à tout déifier (divinisations, sacrifices communiels, etc.) ; dans le christianisme seul, ce qui n'était ailleurs qu'un rêve, qu'un désir, est devenu une réalité, un fait. De l'un à l'autre, la différence est grande.

Saint Paul et surtout saint Jean parlent du Christ en des termes qui rappellent non seulement les livres sapientiaux de l'Ancien Testament, mais aussi la philosophie grecque et, plus encore, le judéo-alexandrin Philon. En réalité, comme l'a écrit M. Harnack, le *Logos* johannique « n'a guère que le nom de commun avec le *Logos* philonien. » « Non seulement en effet Philon n'a jamais eu l'idée d'identifier le *Logos* avec le Messie du judaïsme, mais de plus le *Logos* n'est pour lui qu'un être intermédiaire entre Dieu et le monde, qu'il relie l'un à l'autre, il n'est pas véritablement Dieu. Il n'est pas même une personne, mais plutôt une force, ou même une idée au sens platonicien du mot. Si donc saint Jean doit quelque chose à la théologie alexandrine, ce n'est guère que le vocable de *Logos*, et il a presque radicalement transformé le contenu de l'idée exprimée par ce mot, afin d'en faire le véhicule de la Révélation divine. » (L. Venard).

Non moins que la morale, le culte et le dogme, on a prétendu expliquer l'organisation du christianisme primitif par des emprunts faits au milieu ambiant. Mais la tentative n'a pas eu plus de succès. « Tous ces vocables écrit à ce propos Mgr Batiffol, se retrouvent dans les institutions civiles ou religieuses des Grecs du temps, ἐκκλησία,

ἐπίσκοποι, πρεσβύτεροι, comme aussi bien les synagogues avaient des ἀρχισυνάγωγοι, des ἄρχοντες, des ὑπηρέται. Ces rencontres verbales tiennent à la communauté de la langue. L'analogie des fonctions tient aux exigences organiques de toute vie collective. Les églises ne prétendent être ni des juiveries, ni des cités, ni des *collegia.* »

En résumé, de deux choses l'une : les ressemblances signalées entre le christianisme et les religions païennes sont ou simplement apparentes ou réelles. Dans le premier cas, il n'y a pas lieu de s'en soucier. Dans le second, il n'est pas besoin le plus souvent d'admettre l'hypothèse d'un emprunt fait par le christianisme, et, en tout cas, à supposer même qu'il y ait eu emprunt, le christianisme a tout inspiré de son esprit, tout transformé, tout purifié, tout fait sien, tout marqué de son sceau. C'est ainsi que, plus tard, au IVe siècle et aux siècles suivants, lorsque l'Église jugea opportun d'admettre ou de tolérer certains usages hérités du paganisme, elle ne manqua jamais de les christianiser : les saints martyrs, par exemple, ne sont pas devenus des dieux, par cela seul que les festins et les processions des panégyries étaient usités dans les fêtes païennes, ou encore que les fidèles suppliaient les saints d'intercéder pour eux auprès de Dieu. Le chrétien le plus grossier savait que Dieu seul est digne d'adoration et que toute grâce vient finalement de lui seul. Dans ces conditions, le christianisme, alors même qu'il prend partout ce qu'il y trouve de bon, reste toujours lui-même et garde intacte sa divine originalité.

***

10. L'originalité, la supériorité, la transcendance de la religion juive-chrétienne n'est pas niable.

L'importante étude que M. Touzard a consacrée à la religion d'Israël, a mis en lumière « cet admirable développement de la révélation qui, d'étapes en étapes, enrichissant sans cesse le trésor des croyances, transformant et épurant sans relâche les pratiques, devait préparer

l'avènement du culte parfait de l'humanité (1) » ; mis en lumière, aussi, le fait qui caractérise la religion d'Israël et « la distingue de toutes les autres histoires similaires, à savoir que, « en toute vérité, la religion du peuple de Dieu fut double » : et ce fait singulier et ce développement merveilleux, qui s'expliquent mutuellement, sont quelque chose d'unique dans l'histoire des religions.

L'instinct religieux de la race sémitique se manifeste chez les Hébreux d'une façon continue et, parfois extrêmement violente ; l'influence du milieu venait, d'ailleurs, ajouter encore aux séductions du paganisme ancestral. Mais, « dès les premiers temps... et dans toute la suite de l'histoire », les documents « nous montrent, naissant dans la famille d'Israël, puis se développant à l'encontre de tous les instincts de race, une religion qui porte en elle-même les marques de son origine supérieure ; ils nous la montrent visant essentiellement à réformer, puis à supplanter la religion païenne, en même temps qu'à faire d'Israël le dépositaire des lumières, des vérités et des règles de vie qui constitueront un jour le patrimoine le plus précieux du genre humain. »

Abraham et les autres patriarches n'adorent qu'un seul Dieu. Ce monothéisme, si peu explicite qu'en fût encore la révélation, si humbles qu'en fussent peut-être les commencements, élevait déjà Israël bien au-dessus des autres peuples sémitiques, comme de tous les peuples anciens.

Avec Moïse la révélation se précise. C'est surtout de la mémorable théophanie du Sinaï que « date la grande différence qui existera entre Israël et les nations... La partie la plus fondamentale des clauses de l'alliance » que Yahweh veut bien conclure avec Israël, est le Décalogue. Yahweh ne s'y présente pas seulement comme le seul Dieu qu'Israël doive adorer ; il « apparaît en même temps comme un Dieu moral. N'ayant aucun besoin d'Israël, il a cédé, en le tirant d'Égypte, à la pitié que lui inspiraient les horreurs d'une dure servitude ; il a cédé aux sentiments que provoquait l'injustice de ces mauvais traitements

(1) Toutes les citations de ce § 10, à moins d'indication contraire, sont extraites de l'étude de M. Touzard.

qu'Israël n'avait pas mérités. Aussi, avec la gratitude qui s'exprimera par le culte... Yahweh réclamera-t-il de son peuple la pratique de l'équité, de la bonté et des autres vertus qui sont la base de la moralité... » Ainsi Yahweh était mis « à un rang tellement à part au-dessus des dieux des nations qu'il ne pouvait manquer de les éclipser tous ; dès cette heure, le monothéisme prenait pratiquement place dans la vie religieuse du peuple choisi. » Et pour qu'Israël, soit plus profondément pénétré de l'idée de la spiritualité de Yahweh, le Décalogue défend de faire aucune image taillée représentant le vrai Dieu : l'arche sera simplement le signe de sa présence.

Longtemps encore, Israël restera attaché « au vieux fond sémitique qu'il a hérité de ses ancêtres. A partir des règnes de David et de Salomon, sans doute, l'on verra se faire jour et gagner du terrain d'autres idées qui ont leur point de départ dans la révélation du Sinaï, se développer certains des rites et autres usages que consacrent les codes de la Loi ; mais souvent ces idées et ces pratiques auront grand'peine à se dégager des influences qu'exerceront sur elles des idées et des pratiques analogues, en vigueur dans le milieu cananéen. » Sous Salomon et plus encore sous Achab, on revit même « le culte de Baal en honneur sur cette terre d'Israël de laquelle il avait été expulsé. »

« Mais voici qu'au nom d'Achab s'associe celui d'Élie et qu'avec celui-ci commence la série des grands prophètes réformateurs, » de « ces grands inspirés du VIIIe siècle qui, sans prétendre rien innover, ont si vigoureusement lutté pour ramener leurs contemporains à un plus juste sentiment de la religion des ancêtres. » D'autres se contentent d'une religion « toute de routine, de pratiques extérieures, souvent ouverte aux plus graves abus » ; eux posent, « à la base de toute religion agréable à Dieu, la réforme morale et la poursuite de l'idéal dont il exige la réalisation et donne l'exemple. » Yahweh est souverainement juste ; et bien qu'ils ne perdent pas de vue le privilège d'Israël, bien qu'ils montrent Yahweh tout prêt à s'émouvoir et à pardonner, les prophètes proclament que, pour les mêmes fautes, Israël sera condamné aux mêmes peines que les

autres peuples. Aussitôt, en effet, qu'« Amos arrive sur la scène, le monothéisme apparaît débarrassé de toutes les vues étroites qui jadis en avaient restreint la portée : » Yahweh a autorité sur toute la nature, Yahweh a sur toutes les nations le plus absolu domaine. Ainsi parlent Amos et Osée en Israël, et, au même temps, Isaïe et Michée en Juda.

Aux yeux des prophètes, « le châtiment devait avoir le caractère d'une épreuve... ; puis sur sa nation purifiée, devenue à nouveau digne de ses faveurs, Yahweh se plairait à répandre ses meilleures bénédictions. C'est ainsi que la prédication prophétique aboutissait aux brillantes perspectives de l'espérance messianique. Les bénédictions temporelles furent au premier plan... Il ne faut pas croire toutefois que les promesses matérielles occupent la place la plus importante dans ces vues d'avenir. La résurrection de Juda n'a d'autre but que de préparer à Yahweh un royaume où son triomphe soit complet, où il soit parfaitement connu, honoré et obéi, où se réalise pleinement l'idéal religieux prêché par les prophètes. » Les peuples ne seront pas exclus de ce royaume, et le représentant de Yahweh, le roi futur, sorti de l'antique race royale, entièrement soumis à l'action de Dieu, « fera plus que qui que ce soit pour assurer le règne de la justice... et de l'éternelle paix. » Isaïe voit le « Serviteur de Yahweh » ramenant de l'exil les tribus de Jacob, portant la lumière jusqu'aux extrémités de la terre, consommant son œuvre d'universel salut par ses douleurs et ses meurtrissures. « C'est ainsi qu'il s'acquiert une existence immortelle, au milieu d'une postérité nombreuse, faite de tous ceux qu'il aura justifiés... La vision si évangélique du Juste souffrant rejoint de la sorte les perspectives que d'autres oracles rattachaient à l'œuvre du Messie triomphant. »

« Les prophètes d'après l'exil n'abandonnent aucune des espérances chères à leurs prédécesseurs ; et s'ils expliquent à leurs disciples la raison des délais divins, ils les pressent de hâter, par leur conversion, l'heure, toujours très proche, de Yahweh. » Alors se produisit « le mouvement d'idées qui aura pour terme la distinction d'un double Israël. » On comprit que, pour réaliser plus sûrement

l'œuvre de Dieu et conserver son peuple, « il ne fallait compter que sur une élite », le « véritable Israël ». Esdras réclama la séparation d'avec les étrangers ; ceux qui acceptèrent sa réforme résolurent de vivre à l'écart des Juifs infidèles ; le judaïsme était fondé. La Loi, c'est-à-dire le Pentateuque, devint l'objet d'un culte et la règle de la vie. Son observation « donnait à la communauté juive beaucoup de cohésion et d'unité ; elle ne pouvait qu'accentuer, devant le reste du peuple, les tendances séparatistes qu'Esdras avait consacrées. » Il convient de noter que, cependant, « ni le judaïsme ni le pharisaïsme ne sont tout entiers dans le zèle et le scrupule de la Loi : les Psaumes « mettaient à la portée du peuple qui les chantait les plus beaux sentiments que put inspirer la doctrine des prophètes », et les livres sapientiaux faisaient connaître les spéculations des « sages ». Les doctrines de la Sagesse divine, de la préexistence du Messie ou du Fils de l'homme, des sanctions de l'au-delà et de l'immortalité de l'âme se précisent, s'enrichissent dans les apocalypses et la littérature canonique des Juifs alexandrins.

Jésus peut venir : les Juifs, que n'aveugle pas l'attachement aux côtés matériels de l'espérance messianique, le reconnaîtront pour le Messie attendu. Grâce à lui et à ses apôtres, le Dieu d'Israël, conformément aux prophéties, va devenir le Dieu des nations, de tous ceux qui répondront à l'appel divin par la conversion du cœur.

Est-il, dans toute l'antiquité une seule religion dont l'histoire soit comparable à celle qu'on vient de résumer ? Où trouve-t-on ailleurs une idée de Dieu aussi parfaite, une notion de religion aussi morale, aussi intime, une pareille continuité du développement de la véritable religion et de son triomphe sur le paganisme ancestral ou ambiant ? Sans doute le judaïsme réclamait un complément : sa morale et son organisation religieuse, par certains côtés, tendaient à faire de lui un culte simplement national ; si bien que ses prophètes étaient « unanimes à déclarer que l'ordre actuel n'est pas le dernier mot des rapports de l'homme avec Dieu (1). » Le christianisme sera cet

(1) J. Touzard, *Comment utiliser l'argument prophétique* ? Paris, 1911, p. 42.

achèvement ; car dans le christianisme, qui plonge ses racines dans la religion d'Israël, « en même temps que disparaissent les limites qui entravaient l'expansion de l'antique religion, la nouvelle acquiert toutes les aptitudes qui en peuvent faire la religion universelle (1). » Il n'en reste pas moins vrai que la religion d'Israël, l'envisageât-on en elle-même et indépendamment de son couronnement divin, est un phénomène unique dans l'histoire des religions anciennes. Sa transcendance ne saurait être contestée.

11. La transcendance du christianisme n'est pas moins indéniable.

Autant et plus encore que les prophètes, Jésus unit de la façon la plus étroite la morale et la religion : « les conditions d'admission dans le royaume de Dieu sont des conditions toutes morales (2) » ; aussi tous les hommes, sans distinction de race, y sont appelés. La « compénétration réciproque de la religion et de la morale », inconnue généralement des religions païennes et oubliée par le piétisme pharisien, mais qui était un des traits caractéristiques de la véritable religion d'Israël, se retrouve donc dans l'Évangile : elle se maintiendra dans tout le christianisme depuis saint Paul et saint Jean jusqu'à Bossuet et Pie X. De même, l'universalisme des prophètes revit, plus vigoureux encore, dans la prédication de Jésus, dans la doctrine paulinienne et le quatrième évangile : il ne cessera d'inspirer l'Église chrétienne, qui aura à cœur de mériter son nom de « catholique. » Israël, infidèle à sa mission, laissera s'éteindre son prosélytisme d'autrefois ; l'Église chrétienne n'oubliera jamais l'*Euntes, docete omnes gentes* (Matth., XXVIII, 19) de son fondateur.

Pareillement, le sentiment de confiance filiale et d'amour, de l'homme pour Dieu, n'était pas absolument inconnu à la religion d'Israël ; nous avons vu qu'il n'était pas étranger à certaines religions païennes elles-mêmes, à la religion chaldéenne notamment. Mais, nulle part, le sentiment de la

(1) J. Touzard, *op. cit.*, p. 42, 43.

(2) Toutes les citations de ce § 11, à moins d'indication contraire, sont extraites de l'étude de M. L. Venard.

paternité de Dieu, la foi au Père qui est dans les cieux, ne s'expriment avec autant de force, avec un accent aussi pénétrant que dans l'Évangile. Et qu'on en voie les conséquences pratiques : non seulement Dieu, mais aussi le prochain ne furent jamais tant aimés que dans l'Église chrétienne. Le prochain, c'est-à-dire tous les hommes, car tous, les étrangers, nos ennemis, les méchants sont les fils de Dieu comme nous ; et Dieu ne fait pas acception des personnes et Dieu nous pardonne, et Dieu, fait luire son soleil sur ceux qui l'offensent comme sur ceux qui accomplissent sa volonté. Le prochain, c'est-à-dire en premier lieu, les petits, les pauvres, ceux qui souffrent, car ils sont les privilégiés du Père céleste, l'objet de sa prédilection, et sa bonté s'étend à eux plus qu'à tous autres. « Dieu est Amour », s'écriera saint Jean. C'est l'amour qui fait le fond du christianisme, de son dogme, de sa morale, de son culte, et qui assure son éternelle supériorité sur toutes les religions.

Aucune autre religion, du reste, ne s'est, si l'on peut dire, réalisée aussi efficacement en son fondateur. « Jésus ne se contente pas de révéler cette relation nouvelle (de fils à Père) entre l'homme et Dieu, avec toutes les conséquences morales qu'elle entraîne, il la réalise en sa propre personne, son apparition parmi les hommes en est une révélation plus lumineuse que sa parole même. Si bien que l'Évangile est moins une doctrine qu'un fait, c'est la personne de Jésus plus encore que son enseignement, ou plutôt la personne de Jésus donne à son enseignement sa puissance et son efficacité. Jésus n'est pas seulement la vérité ; il est aussi la voie et la vie. Que sont et Mahomet et Zoroastre et Çâkyamouni et Confucius et Moïse lui-même auprès de Jésus ? Jamais homme n'a parlé, n'a agi, n'a aimé et n'a été aimé comme lui ; jamais Dieu ne s'est approché de l'homme comme il l'a fait en sa divine personne. Or, on le sait, ce que nous racontent de lui les évangiles, n'est pas de la légende ; ce que nous croyons de sa vie, de ses miracles, de sa mort, de sa résurrection est substantiellement vrai, historiquement certain. Notre foi au Christ est solidement assise, elle trouve en sa personne adorable sa justification et son modèle,

et c'est ce qui fait la sécurité et la force du chrétien.

Faut-il maintenant insister sur la merveilleuse immutabilité du christianisme en même temps que sur son admirable développement ? Il a gardé l'héritage reçu d'Israël, le dépôt que Jésus et les apôtres lui ont confié, tout en l'adaptant aux divers milieux où il a pénétré. Ainsi, saint Paul continue Jésus et est lui-même continué par saint Jean. « L'Évangile revit réellement dans la théologie de saint Paul, de l'un à l'autre il y a continuité : ce n'est qu'en mutilant arbitrairement l'enseignement de Jésus, pour en faire disparaître comme non authentique tout ce qui anticipe les idées caractéristiques du paulinisme, et en exagérant d'autre part le côté personnel de la doctrine de l'apôtre, qu'on pourrait établir un fossé entre l'enseignement de saint Paul et l'enseignement de Jésus. » La christologie et la mystique du quatrième Évangile ne font, par ailleurs, que compléter la doctrine paulinienne à laquelle elles se rattachent. « Plus la science des origines chrétiennes se fera objective et dégagée de tout système *a priori*, et plus nettement apparaîtront la continuité et l'homogénéité dans le développement du christianisme. »

Et cette homogénéité et cette continuité sont d'autant plus frappantes que le christianisme a connu des milieux profondément différents et qu'il a voulu, tout en demeurant lui-même, se faire tout à tous. On se bornera ici à rappeler la « sympathie intellectuelle » (P. Batiffol) de saint Paul et de saint Jean. Les chefs et les docteurs de l'Église sentiront parfois la nécessité et comme le besoin de se défier de la culture intellectuelle ou des aspirations de leur temps : tout n'y est pas à approuver également, et le « modernisme » a toujours été un danger pour la foi. Mais, dans l'ensemble, ils ont senti que « cette prise de contact » entre l'enseignement révélé et la culture ambiante « est une nécessité vitale » : c'est ainsi que, « en acceptant la collaboration de ses apologistes du second siècle, la grande Église a accueilli en principe l'alliance de la philosophie et de la révélation, le droit pour le fidèle de chercher et de synthétiser » (*id.*). L'éminente sagesse de l'Église se révèle, à chaque page de son histoire, dans

le jutse équilibre qu'elle maintient entre la foi et la raison, entre ce qui est nécessaire et ce qui est contingent ; dans l'extraordinaire « habileté » avec laquelle les crises les plus graves sont résolues par elle, « l'hétérogène éconduit, l'homogène maintenu » (*id.*).

On l'a écrit avec autant de force que de justesse : « Le christianisme a conquis le monde gréco-romain en y entrant, en apprenant sa langue, en lui empruntant avec discernement ce qu'il possédait de *perennis philosophia*, loin de s'enfermer dans un ghetto et dans un talmud ! Avec un discernement plus impressionnant encore, il a repoussé les compromissions ... Nous saisissons dans ces trois siècles primitifs un phénomène unique, qui n'est pas seulement la vie, la vie profonde, la vie conquérante, d'une collectivité dont l'Évangile du Christ a été le ferment, mais ceci : la préservation d'une foi qui s'affirme, qui s'épanouit, qui s'éclaire, et qui, après être entrée en contact ou en conflit avec toute la culture et toute la religiosité contemporaine, reste en fin de compte elle-même en étant victorieuse, et l'avenir ouvert. » Ce que Mgr Batiffol dit là des trois premiers siècles de l'Église chrétienne n'est pas moins vrai des siècles qui ont suivi. Au moyen âge et dans les temps modernes, avec les Barbares, en face de la science, comme en face de la philosophie antique et avec l'Empire romain, l'attitude du christianisme n'a pas changé : il vit, il agit, il éclaire, il sanctifie, il pénètre partout, il conquiert, il se développe, au dedans comme au dehors, il se fait tout à tous, et cependant il reste essentiellement identique à l'Évangile primitif. Qu'on nous cite une autre religion qui puisse lui être assimilée à ce point de vue : l'histoire des religions de l'Inde est toute faite de leurs compromissions, et l'immobilisme de l'islam ne pourra être entamé que par une révolution qui risque de lui être fatale.

Y a-t-il enfin une autre religion qui ait réussi, par des moyens aussi pacifiques, à se répandre aussi universellement, malgré une intransigeance dogmatique et morale aussi absolue et en dépit des persécutions les plus prolongées et les plus violentes ? De quelque côté, vraiment, qu'on considère le christianisme, il apparaît comme l'incomparable merveille du monde religieux.

12. Parmi les Églises qui se disent chrétiennes, une seule est entièrement conforme au christianisme primitif : l'Église catholique romaine.

Les Églises d'Orient rattachent « la préséance religieuse d'un siège à l'importance politique du lieu » (J. Bousquet), le césaro-papisme y domine le plus souvent, le nationalisme religieux le plus jaloux les inspire : ce n'est pas là l'esprit de l'Évangile et de l'Église des premiers siècles. On y chercherait non moins vainement la vitalité religieuse et la force d'expansion que nous admirions tout à l'heure dans le véritable christianisme.

Elles aussi, toutes les Églises protestantes, quoique à des degrés divers, ont altéré l'Évangile. Leur mysticisme intempérant ou leur rationalisme sont étrangers à l'enseignement authentique de Jésus et des apôtres. Nous savons, au surplus, que ces principes, qui ne sont pas chrétiens, sont singulièrement délétères : l'anarchie et le nihilisme doctrinal du protestantisme semblent devoir le vouer à une stérilité religieuse irrémédiable.

Le catholicisme seul, avec son autorité propre, sa liberté vis-à-vis du pouvoir civil, sa forte unité, avec son dogme et avec ses sacrements, est resté entièrement fidèle au christianisme original. On avait parlé d'une altération de l'Évangile au moyen âge, puis au IVe siècle, puis au cours du IIe ; il a bien fallu renoncer à ces théories fantaisistes. Et voici que « des critiques, tels que A. Harnack, sont obligés de reconnaître que des éléments proprement *catholiques* sont visibles dans le christianisme beaucoup plus tôt qu'on ne le pensait, et l'éminent historien se voit contraint par les constatations mêmes de la science impartiale à reculer de plus en plus le fossé qui, dans la théorie libérale, doit séparer le pur christianisme du catholicisme : c'est entre Jésus et les apôtres que devrait finalement être placée la ligne de démarcation, c'est aux apôtres eux-mêmes que serait due la déviation initiale qui a faussé tout le développement chrétien. Mais on a vu... que, pourvu qu'on ne réduise pas arbitrairement le contenu de l'Évangile primitif pour le reconstituer d'après une idée préconçue, on y trouve les points d'attache et les germes de tout ce qui constitue le catholicisme à son plein

développement, et l'on a vu aussi que l'apport des premiers prédicateurs du christianisme, de saint Paul, de saint Jean, est en harmonie foncière avec l'Évangile » (L. Venard).

Cette constante fidélité du catholicisme à l'esprit de ses origines fait sa force et assure sa vitalité. Aussi peut-on dire qu'aucune Église, aucune secte n'a fait ce qu'il fit, n'a été ce qu'il est. Pas une religion n'unit aussi intimement Dieu avec l'homme, et d'une façon plus morale ; pas une n'est aussi fortement constituée, tout en respectant les droits légitimes des consciences et des sociétés civiles; pas une n'est aussi féconde en bienfaits de tout genre ; pas une n'est aussi progressive et aussi immuable tout ensemble ; pas une n'est aussi « catholique », aussi apte à conquérir toutes les âmes, sous tous les cieux et en tous les temps; pas une, enfin, n'est aussi solidement assise sur la philosophie, l'histoire et l'expérience religieuse. Autant dire que l'intervention divine n'est nulle part ailleurs aussi manifeste.

IV

Lois des phénomènes religieux

13. Pour écrire les trois premières parties de cette « Conclusion » il nous a suffi le plus souvent de citer ou de résumer, de grouper ce que déjà on avait lu et ce qui était dispersé dans les études précédentes. Il n'en sera plus de même pour les deux dernières. C'est ainsi que nous essaierons, malgré les difficultés du sujet, de dégager de l'histoire des religions, telle qu'elle a été décrite par nos collaborateurs, quelques-unes des lois qui semblent régir les phénomènes religieux. Mais, comme l'hiérographie est encore incertaine et incomplète, à plus forte raison l'hiérologie (1) ne peut jusqu'ici que tâtonner et balbutier. Aussi, plutôt que de nous perdre en des affirmations purement subjectives, nous bornerons-nous à émettre quelques généralités.

(1) Rappelons au lecteur que la hiérographie se borne à décrire les phénomènes religieux et que l'hiérologie en détermine les lois. — Pour plus de détails, qu'on se reporte à notre Introduction, § 11-14.

14. Toute religion est faite, sinon pour tous *les* hommes, du moins pour *des* hommes, et par conséquent elle doit être adaptée à leur nature et répondre à leurs besoins. Or, si la nature humaine et si les besoins intellectuels ou moraux des hommes sont essentiellement identiques, par certains côtés néanmoins les individus et les sociétés diffèrent entre eux. Quelle que soit donc son origine, une religion se rapprochera et aussi diffèrera de toute autre, pour la raison bien simple que les hommes auxquels elle s'adresse sont en grande partie, mais pas totalement, pareils à leurs « semblables ».

Cette similitude et cette dissimilitude ont leur principe dans l'ordre des causes non moins que dans l'ordre des fins. Une religion sera fonction des causes qui l'ont produite autant que des fins auxquelles elle doit répondre. Telle se ressentira surtout du milieu où elle est née et où elle a vécu ; et telle autre, de l'individualité puissante, plus ou moins optimiste ou pessimiste, qui l'a créée ou réformée. Ici le poids de la tradition et la voix des morts se feront sentir davantage ; là, plutôt les initiatives de la liberté et les efforts des vivants. Ici ou là, l'action surnaturelle de Dieu pourra éveiller les consciences, éclairer les esprits, révéler telle vérité, imposer telle prescription morale ou rituelle. Mais toujours et partout, une religion portera la marque, plus ou moins sensible, de ses facteurs. Comment pourrait-il en être autrement ?

Que, sous l'empire de causes diverses : progrès de la science, de la morale, de la société, de la civilisation, etc., ses destinataires ou ses facteurs viennent à varier, elle pourra varier elle-même, mais pas nécessairement dans les mêmes proportions. Il est à remarquer, en effet, qu'une religion, à ses origines comme dans la suite de son histoire, peut ne répondre qu'imparfaitement au but qu'elle poursuit. Ses créateurs ont pu n'avoir qu'une conscience obscure et partiellement erronée des fins à atteindre et des moyens à employer ; et de même ceux qui la conservent et l'administrent ou qui s'en servent, peuvent la traiter comme une chose tellement sacrée qu'elle leur apparaisse devoir rester inviolable et immobile de tout point. Il ne semble pas qu'on puisse énoncer, en cette matière, des lois

absolues, sans aucune exception : les religions ne sont pas toutes parfaites, même relativement aux milieux auxquels elles sont destinées.

Les rapports d'une religion avec la science, la morale, la civilisation ambiantes ne sauraient être fixés en une formule générale. A l'origine, la religion est tout, ou, du moins, est mêlée à tout. Puis, le sacré et le profane se distinguent, se séparent et vont même jusqu'à s'opposer. Alors ils ne s'actionnent pas entre eux d'une manière uniforme. Ici, ils réagissent mutuellement l'un sur l'autre ; là, c'est l'un seulement qui exerce sur l'autre une influence ; ailleurs, tous deux se côtoient sans se compénétrer à un degré appréciable. Ce qui est vrai d'une époque, ne l'est pas non plus nécessairement d'une autre, et il arrive qu'une religion se ferme ou s'ouvre à l'influence de la civilisation dans une mesure inégale aux diverses périodes de son histoire ; ces variations ne s'observent pas moins, inversement, quand il s'agit de l'influence d'une religion sur la culture du milieu où elle évolue.

15. Peut-on déterminer d'une façon plus précise les lois qui régissent les rapports des sociétés religieuses avec leurs membres ou avec ceux qui leur sont étrangers, avec ceux du dedans ou avec ceux du dehors ?

D'ordinaire, les religions païennes se montrent très faciles sur le chapitre des croyances proprement dites : elles n'ont pas de doctrine ferme, pas d'enseignement authentique. D'ordinaire même, elles sont accueillantes pour les dieux étrangers : tel dieu entretient des « relations diplomatiques » avec son collègue du voisinage ; les panthéons égyptien, hindou, bouddhiste, grec, romain, font aisément une place à quelque nouveau venu ; le syncrétisme est souvent à la mode. Après tout, le polythéisme ou le panthéisme, aussi bien que la politique, s'accommodent sans peine d'une pareille façon de faire. Il ne faut pas toutefois que les incroyants se refusent à pratiquer le culte prescrit et deviennent un danger pour la cité, pour la tribu ou pour la nation : Socrate est condamné à boire la cigüe, et les chrétiens sont persécutés par l'Empire romain. Les religions païennes elles-mêmes ne sont pas tolérantes quand elles croient être en danger.

Israël lui aussi, se serait volontiers accomodé de la religion cananéenne, des cultes de Phénicie, de Moab et d'Ammon, ou des idées helléniques. Mais les hommes de Dieu qui, chez lui, veillaient sur le dépôt de la Révélation, ne le lui permirent pas. Plus encore, l'islam se montra d'une farouche intolérance, pour les étrangers à convertir non moins que pour ceux de ses membres qui eussent voulu abjurer la foi musulmane.

Le christianisme cherche à conquérir les âmes; car leur salut lui est cher, et il estime que la foi à certaines vérités fondamentales est nécessaire au salut. Cependant, il a toujours enseigné que le baptême ne doit être administré de force à personne. Si, au cours de l'histoire, quelques princes en ont usé différemment, l'Église ne peut être rendue responsable de ces abus que sa doctrine condamne. Il est vrai qu'avec ses fils révoltés, qu'avec les hérétiques ou les apostats, elle se montre intransigeante, et qu'elle n'hésite pas à les punir, même de peines matérielles. Elle a, pense-t-elle, juridiction sur eux, elle est en droit de légitime défense, et le salut des révoltés, comme de ses autres fils qu'ils risquent d'entraîner dans l'erreur, est en cause. On conçoit que les protestants libéraux pour qui la foi, nécessaire au salut, est indépendante des croyances, soient plus tolérants dans les questions de doctrine : le *symbolo-fidéisme* est fait pour les mettre à l'aise.

L'histoire des relations entre les religions et les États est, au fond, moins compliquée. Ceux-ci ne se désintéressèrent jamais de celles-là. Quand les prêtres n'étaient pas les rois ou les magistrats, ils leur étaient soumis et agissaient selon leur volonté : les druides, et peut-être les brahmanes eux-mêmes, si puissants, ne semblent pas faire exception. Il ne paraît pas, non plus, que, avant Jésus-Christ, personne ait formulé nettement le principe de la distinction des pouvoirs. « Rendez à César ce qui est à César, et à Dieu ce qui est à Dieu » : cette parole libératrice enlevait à César l'empire des âmes. Désormais, les pouvoirs civils et religieux pourront se combattre, s'unir, signer des concordats, ou se séparer et paraître s'ignorer : ils ne se confondront que s'ils méconnaissent l'esprit chrétien. Les princes,

dans les religions païennes, étaient facilement crus de nature divine ou facilement divinisés ; les chrétiens se borneront à penser que tout pouvoir légitime vient de Dieu, ils réserveront les droits sacrés de leurs consciences et de leur Église.

16. Ce qu'on vient de dire sur les divers facteurs des religions et sur les rapports qu'elles entretiennent avec leurs membres, avec les étrangers ou avec les magistrats, ne suffit pas pour déterminer les lois de concomitance ou de succession qui régissent les phénomènes religieux. Quoique ce mot puisse paraître prétentieux, il est permis de s'en servir néanmoins, après d'autres, pour essayer de se faire une idée un peu précise de la nature des religions et de leur histoire.

Toute religion prétend mettre ses membres en communication avec un ou plusieurs êtres personnels, qu'elle croit supérieurs à l'homme et capables de lui venir en aide. Ce qu'elle pense de Dieu ou des dieux s'exprime dans sa foi, et cette foi se traduit en mythes, en poésies ou en spéculations théologiques. Les moyens qu'elle emploie pour s'attirer la bienveillance ou la protection divine constituent sa morale et son culte. Cette morale et ce culte sont, d'ordinaire, en rapport avec l'idée, plus ou moins vraie, plus ou moins haute, qu'elle se fait de la divinité. Il arrive toutefois que, les croyances s'épurant, l'expression de la foi et les pratiques extérieures du culte restent grossières : ces survivances ne sont plus alors, pour l'esprit, que des symboles sans grande portée.

Il n'y a pas de religion, à proprement parler, là où il n'y a pas croyance à des êtres personnels : le panthéisme ne peut devenir une religion que si le grand Tout prend une vie, des oreilles, un cœur, en des êtres vivants et intelligents ; le bouddhisme pour se transformer en religion, a dû renoncer à son athéisme originel ; le culte de cette abstraction qu'on appelle l'Humanité n'est pas une religion. L'Humanité, la Loi immanente du monde, le grand Tout, ne peuvent ni entendre ni exaucer nos prières ; nous ne pouvons donc nouer avec eux des relations sociales, de ces relations que toutes les religions ont voulu établir entre l'homme et la divinité.

Il n'y a pas non plus, au point de vue historique, de religion individuelle. L'histoire réserve ce nom aux institutions religieuses dont elle narre le passé. Plusieurs s'en servent pour exprimer la façon particulière dont tel ou tel individu conçoit et entretient ses relations avec Dieu. Mais c'est là, plutôt, de la métaphysique ou de la piété. Communément, le mot « religion » évoque l'idée d'une institution sociale, de croyances ou d'un culte collectifs. Une société, distincte ou non de la société civile, s'est créée ou a reçu certains moyens qu'elle croit capables d'assurer à ses membres l'aide de la divinité ; elle les leur impose : voilà ce qu'est, à parler strictement, une religion. Ainsi comprise, la religion ne risque pas d'être confondue avec la philosophie : leur fin, leurs facteurs, leur nature sont différents.

17. L'histoire des institutions religieuses comprend, d'une façon générale, deux ou trois périodes : leurs origines, leurs développements, et, s'il y a lieu, leur déclin et leur mort.

L'histoire des origines d'une religion est souvent assez obscure, du moins s'il s'agit d'une de ces religions dont les débuts se perdent dans la nuit des temps. On sait ou l'on devine à quels besoins généraux elle répond, et l'on peut, d'après ce qu'elle est devenue aux temps historiques, conjecturer un peu de ce qu'elle fut dans la préhistoire. Et c'est tout. Pour d'autres, on est mieux renseigné; je parle exclusivement ou surtout des religions ou des sectes qui portent la signature d'un fondateur ou d'un réformateur illustre : le judaïsme, le christianisme, les Églises orthodoxes, le protestantisme, l'islam, le bouddhisme, le confucianisme. Ceux qui en sont les pères ont plus ou moins subi l'influence de la tradition ancestrale ou de leur milieu, ils ont obéi à une idée, à une passion ou à un sentiment puissant, ils ont incarné dans leur œuvre la pensée ou l'émotion qui les a inspirés. Ce fut parfois une conception morale, le plus souvent un sentiment mystique très profond, parfois aussi quelque mobile assez vulgaire. La décrépitude, la grossièreté, l'autoritarisme, l'inertie des religions-mères ont provoqué les schismes, les hérésies, les sectes, des religions nouvelles ou renouvelées ; et aussi la politique, l'ambition, la sensualité, la cupidité et l'orgueil de l'esprit. La naissance de ces religions séparées a le plus

souvent réagi, pour un temps du moins, sur les vieilles religions qu'elles menaçaient ; mais cette réaction a beaucoup varié. Ici, la mère, devant la révolte de sa fille, s'est dressée plus intransigeante que jamais; là, elle s'est réformée elle-même et a trouvé, dans cette réformation le rajeunissement et un redoublement de vie. Tantôt l'une et l'autre ont continué de vivre côte à côte, et tantôt l'une ou l'autre a, partout ou bien ici et là seulement, cédé la place à sa rivale et disparu devant elle.

Les développements, interne et externe, des religions sont dus à des causes aussi diverses, et il serait peu scientifique de vouloir les ramener à des lois rigides et uniformes.

On peut affirmer que partout la religion se meut : elle vit, et la vie est un perpétuel mouvement. Il n'est pas de religion complètement immobile, celles-là même qui ne suivent pas assez prestement le progrès des idées, des mœurs, de la civilisation, ne restent pas tout à fait en place; n'y eût-il que cela, les vieux rites y reçoivent, qu'on en ait conscience ou non, une signification nouvelle. Les institutions religieuses se distinguent, d'ordinaire, par leur attachement au passé, par leur esprit de conservation, de tradition : le sacré est quelque chose d'inviolable, l'homme n'a pas le droit de retoucher l'œuvre divine. Néanmoins, parce que tout est en mouvement autour d'elles et que les générations succèdent aux générations sans leur ressembler entièrement, les institutions religieuses, comme toute autre institution, quoique, le plus souvent à un degré moindre, sont sujettes au changement.

Elles évoluent. Ce n'est pas à dire que toutes s'épurent, progressent. On ne constate guère, par exemple, de progrès dans la religion vulgaire de l'Inde ou dans le bouddhisme religieux. C'est se moquer que d'affirmer la loi du progrès continu et nécessaire. Sans doute, l'humanité a progressé dans son ensemble ; mais, ici ou là, que de retours en arrière ou quelle déplorable stagnation ! La ferveur spirituelle d'une religion ne se maintient pas d'une façon constante, elle se refroidit, il est souvent besoin que les inspirés, les hommes de Dieu viennent secouer les cendres et ranimer le feu qui s'éteint. Nous pouvons, toute-

fois, indiquer dans quelle direction le progrès religieux s'avance, vers quel terme il s'achemine. Il consiste d'abord à restreindre le nombre des dieux, jusqu'à ce qu'enfin l'unique vrai Dieu soit reconnu et adoré. Il consiste encore à se faire de l'unique vrai Dieu une conception digne de lui : Dieu n'est pas seulement Force toute-puissante, il est suprême Justice, il est Amour infini. Plus une religion s'approchera du véritable monothéisme, plus son Dieu sera l'Esprit tout aimant qui se donne à ses créatures, et plus aussi elle tendra vers la perfection : le christianisme seul y a atteint. Pour être parfaite, cette religion de l'Esprit et de l'Amour ne devra exclure ni l'autorité nécessaire à toute société ni les signes sensibles que requiert la nature de l'homme, corps et âme tout ensemble. Il suffira que l'autorité et le culte extérieur soient ordonnés au plus grand bien de la communauté et facilitent le culte en esprit, l'élan intérieur de l'âme.

Le développement interne d'une religion ne se manifeste pas seulement de la façon qu'on vient de dire. Le monothéisme parfait qu'est le christianisme, ne peut connaître et ne connaît qu'un autre genre de développement. Sa foi *s'explicite* davantage, son culte s'enrichit de dévotions ou de pratiques, de cérémonies, qui, sans toucher aux croyances anciennes, renouvellent la piété ; sa discipline s'adapte aux besoins des milieux et des siècles.

Avec le développement du dedans, le progrès extérieur, au dehors. Tel dieu étend son culte ou prend un rang plus élevé à mesure que ses adorateurs portent plus loin leurs conquêtes ou élargissent leur pouvoir. Pour tel autre, c'est la poésie, la théologie, le commerce, quelquefois les passions, ou encore sa supériorité morale, qui assurent son triomphe. Les facteurs politiques, surtout,ont joué un grand rôle dans l'histoire des religions : tels, la plupart des cultes païens, l'islam et plusieurs Églises chrétiennes. Le bouddhisme, le syncrétisme oriental, le mithraïsme notamment, et, plus que tout autre, le catholicisme, ont connu d'autres moyens de diffusion. Le prosélytisme chrétien surtout est admirable.

Toutes les religions, je l'ai dit déjà, n'étaient pas capables de progresser autant qu'il l'eût fallu pour assurer leur

existence ; d'autres ont subi le sort des cités, des nations, des races, des dynasties royales, en qui elles s'étaient en quelque sorte incarnées. Les persécutions ont eu raison, parfois, des religions ou des sectes. Souvent, c'est une religion plus vivante, supérieure, plus morale, qui a supplanté les vieux cultes ; mais le contraire s'est rencontré ici ou là. D'ordinaire, les religions disparues se survivent, ne fût-ce que par quelques pratiques invétérées que la religion nouvelle est dans la nécessité on juge utile de conserver : elle s'efforce alors de les animer de son esprit propre. C'est le vin nouveau qui est enfermé dans les vieilles outres. Le jour peut venir où les vieilles outres elles-mêmes devront et pourront être remplacées.

18. On le voit, qu'il s'agisse des facteurs des religions ou de leurs rapports avec les fidèles, les étrangers, les puissances civiles, qu'il s'agisse de leur nature ou de leur histoire, il paraît jusqu'ici impossible de déterminer les lois précises qui régissent les phénomènes religieux. Nous pouvons, tout au plus, indiquer quelques directions plus générales. Notre ignorance n'est pas seule, du reste, responsable de cette imprécision. Celle-ci doit être attribuée encore à la nature elle-même de ces phénomènes qui relèvent autant de la liberté — humaine ou divine — que du déterminisme des choses. La science des religions, l'hiérologie plus encore que l'hiérographie, ne peut pas ressembler et ne ressemblera jamais de tout point aux sciences de la nature.

V

L'avenir des religions et de la religion

19. La moitié du genre humain environ est encore plongée dans les ténèbres du polythéisme. Mais on peut prévoir presque à coup sûr qu'un jour viendra où les religions des primitifs et de l'Extrême-Orient cesseront d'être.

Lss primitifs sont partout atteints par l'islam et le christianisme. Il est peu probable que leur polydémonisme, généralement très grossier, là même où brillent quelques lueurs de vérité, ne fasse point place au monothéisme que représentent des civilisations supérieures.

L'hindouisme contemporain, avec ses sectes nombreuses, ses grands temples, ses cinq cent mille idoles, avec son panthéisme mystique et irrationnel, ne se laisse guère entamer par le monothéisme musulman ou chrétien. « La dévotion païenne des simples est aussi réfractaire à l'évangélisation que l'agnosticisme des lettrés... Aux difficultés qui tiennent à la « matière intellectuelle », qu'il faut radicalement transformer pour la christianiser, s'ajoutent celles de la « matière sociale ». Les conversions individuelles sont presque impossibles, parce que l'Hindou, en répudiant les pratiques religieuses de son groupe, sacrifie toutes ses relations, devient un *outcast*. Cependant la domination anglaise aboutira, d'une part à transformer les lettrés en révolutionnaires plus ou moins athées, d'autre part à désagréger la caste : et il se peut que le christianisme » — plus sans doute, que l'islam — « profite un jour du rationalisme occidental des pandits et de la désorganisation sociale » (L. de la Vallée Poussin). Rammohun Roy aura peut-être, tôt ou tard, des successeurs, plus logiques, plus nettement chrétiens et plus heureux qu'il ne le fut lui-même. A moins qu'il n'en soit de l'Inde, comme de la Chine et surtout du Japon, où l'agnosticisme irréligieux menace de conquérir le plus grand nombre des lettrés ou des savants.

En Chine, le confucianisme, est « la directrice du lettré aujourd'hui purement athée; ... mais s'il est une nourriture suffisante pour le fonctionnaire, il ne saurait convenir à la masse du peuple qui cherche dans les superstitions du taoïsme, dans les invocations au Boudha, dans le culte des ancêtres, un aliment intellectuel et moral moins sec que celui que lui fournit la doctrine terre à terre de Confucius. Il est facile de constater que, sous les influences extérieures qui se font de jour en jour sentir davantage dans l'Extrême-Orient, le peuple chinois est troublé dans sa quiétude : le confucianisme, devenant insuffisant pour satisfaire aux besoins d'une situation nouvelle, prendra place forcément un jour parmi les théories qui n'ont plus d'intérêt que pour le philosophe de cabinet » (H. Cordier). Le culte des ancêtres lui-même risque fort de s'attiédir et de disparaître avec le système social dont il est la base,

Quant au bouddhisme chinois, nous savons qu'il est capable de préparer les voies au christianisme : « Les âmes de bonne volonté, sous une forme ou sous une autre, attendent Maitreya, le Bouddha futur, et sont souvent amenées, par cette attente, dans le bercail du vrai Messie » (L. Wieger).

Au Japon, la situation religieuse n'est guère différente. Le *shinto* et le bouddhisme, qui s'y compénètrent, n'y ont de très vivant que le culte des ancêtres, des ancêtres de choix surtout, qui ont été divinisés pour leur héroïsme et leurs bienfaits. Plusieurs tentatives y ont été faites récemment pour rajeunir ces religions : il est peu vraisemblable qu'elles réussissent. Des essais de ce genre eurent lieu, autrefois, pour les religions orientales : l'échec auquel ils aboutirent dans la société gréco-romaine, fait présager qu'on ne sera pas plus heureux aujourd'hui. Il est difficile de purifier les vieilles religions naturalistes des absurdités et des immoralités qui y pullulent, sans les ébranler de fond en comble et les ruiner tout à fait (1).

Les Parsis ou Guèbres de Bombay, ces survivants de l'iranisme, et les Mandéens des environs de Bagdad, ces prétendus disciples de saint Jean-Baptiste, n'ont pas assez d'importance pour qu'on s'y arrête. L'islam est autrement digne de considération. On a dit déjà les raisons qui empêchent et empêcheront toujours le mahométisme de devenir une religion vraiment universelle. Et de fait, il ne s'est guère, aux siècles passés, répandu, parmi les peuples qui ne lui étaient pas ou qui lui étaient peu inférieurs en civilisation, que là où il s'est imposé par ses conquêtes : c'est le cas, probablement de la Chine où il compte vingt millions d'adeptes, sûrement de l'Inde où il en compte soixante millions et où il s'est souvent hindouisé, de la Perse, de la Turquie, de l'Asie-Mineure, du nord de l'Afrique ; là où les Ottomans ont dû s'arrêter ou reculer, l'islam s'est arrêté et a reculé lui-même. « Presque jamais,

(1) Le nombre des bouddhistes varie considérablement d'une statistique à l'autre, de cent cinquante à quatre cents millions et plus. Ces différences tiennent surtout à ce que les Chinois sont rangés tantôt parmi les bouddhistes et tantôt parmi les confucianistes. La plupart des statisticiens comptent aussi les Japonais à l'actif du bouddhisme.

à l'époque contemporaine, il ne s'opère de conversion libre du christianisme à l'islamisme. » Si, « de nos jours encore, sous un régime abhorré et heureusement aboli, nous avons vu des conversions de chrétiens à l'islam », c'est qu'elles ont été obtenues par la force et sous la menace du massacre. Sans doute, « des hommes qui ne subissaient pas l'empire de la force, sont autrefois venus librement à l'islam ; je veux parler de conquérants comme les Mongols, les Turcs, les Tartares, qui, après avoir renversé des dynasties et saccagé des contrées musulmanes, ont embrassé la religion de ceux qu'ils avaient vaincus. » Mais ces conquérants ne connaissaient que des religions inférieures. Il semble que l'islam ne convienne qu'aux demi-civilisés. Non pas que les nègres d'Afrique ne puissent goûter le christianisme aussi bien que les nègres d'Amérique : nos missionnaires ont obtenu déjà chez eux de beaux résultats. Non pas, non plus, qu'il faille considérer le mahométisme comme une transition utile du fétichisme au christianisme, comme une préparation à l'Évangile : les faits démentent ces vues aprioristiques. Mais l'islam ne fait de conversions libres que chez les peuplades de basse culture. C'est ainsi que, au cours du XIXe siècle, tandis qu'il reculait en Europe, il a fait des progrès en Afrique, parmi les populations nègres. D'autre part, il convient de remarquer que les conversions de musulmans à d'autres religions ont été fort rares jusqu'ici, là même où elles auraient pu se produire sans de graves inconvénients. Très probablement donc, l'islam vivra de longs siècles encore, à moins que l'évolution actuelle, qu'il ne peut éviter, n'ait pour effet de le désorganiser, de l'affaiblir et de le ruiner. Mais, dans cette hypothèse elle-même, il est vraisemblable que sa dissolution ne s'opèrera que lentement. Il compte aujourd'hui près de deux cents millions d'adhérents.

Depuis que, après avoir excommunié et persécuté le christianisme naissant, les juifs ont cessé d'être une nation, le judaïsme s'est plutôt replié sur lui-même. Il est, à entendre ses fidèles les plus intransigeants, une religion propre à Israël ; il n'est pas fait pour l'universalité des hommes et, par conséquent, il doit garder les rites qui l'empêcheraient

toujours de devenir la religion de l'humanité. Les israélites libéraux ne font guère plus de prosélytisme que les orthodoxes. Mais ils n'en prennent pas moins à leur aise avec la Loi qu'avec les Talmuds ou avec le *credo* de Maimonide. Ils prétendent que la religion d'Israël s'est toujours adaptée aux besoins des temps et des milieux et que, par conséquent, ils sont en droit, par exemple, de substituer le dimanche au samedi comme jour du repos et du culte public. Leur religion « rationnelle et laïque », où même les notions fondamentales de Dieu et surtout de révélation sont transformées et subsistent à peine, n'est plus guère qu'une « religion naturelle », où les modernistes musulmans et protestants pourraient fort bien communier avec eux. C'en est à se demander qui, des uns ou des autres, de ceux-ci ou de ceux-là, aurait le plus sacrifié de la religion de ses pères pour se rapprocher davantage des libéraux des autres cultes. Les israélites orthodoxes sont encore de beaucoup les plus nombreux ; mais, « chez les juifs instruits, un peu partout, le rationalisme domine, avec une certaine piété pour leurs ancêtres qui leur tient lieu de foi (1). » On évalue le nombre des israélites, dans le monde entier, à onze millions environ, dont six millions en Russie. La France, sans l'Algérie, n'en compterait pas plus de quatre-vingt mille. « New-York est aujourd'hui, avec ses 850.000 israélites, la véritable métropole du judaïsme (2). » Là où ils n'ont pas intérêt à se faire chrétiens, les conversions sont, dit-on, assez rares. Leur influence, comme on le sait, est grande, et s'ils ne la mettent pas directement au service de leur foi, s'ils ne font pas de prosélytisme, beaucoup ne manquent pas de combattre l'Église chrétienne, l'Église catholique surtout, en qui Israël, depuis dix-neuf siècles, n'a jamais cessé de voir une fille infidèle et odieuse.

20. Le christianisme compte approximativement (3) cinq

(1) Salomon Reinach, *Orpheus*, 7e édit., p. 310.

(2) *Id.*, *op. cit.*, p. 311. — D'autres prétendent que New-York, avec ses faubourgs, compterait, onze cent mille juifs. Cf. l'*Univers israélite*, 14 juillet 1911, p. 570.

(3) Les chiffres varient selon les statistiques : on ne peut donner que des moyennes.

cent quatre-vingt millions de baptisés : cent vingt appartiennent aux Églises d'Orient (quatre-vingt-dix pour la Russie); cent soixante-quinze, aux diverses confessions protestantes ; deux cent quatre-vingt, à l'Église catholique.

On sait déjà les raisons décisives qui paraissent devoir, tôt ou tard, arrêter le développement du protestantisme et des Églises orthodoxes et en amener sans doute le déclin. Il semble, en effet, de plus en plus certain que le genre humain finira par ne plus connaître, au point de vue religieux, que trois groupes distincts.

Le premier — le moins nombreux peut-être — se composera de certains « modernistes » venus de toutes les religions actuellement existantes, surtout de l'islam, du judaïsme et du protestantisme, et aussi des rares philosophes à qui la « religion naturelle » paraît suffire. On y croira en Dieu, mais on ne lui demandera rien ou on ne lui demandera que la force de se résigner ou d'obéir à sa volonté, et l'on n'admettra pas qu'il puisse se révéler aux hommes ou intervenir dans le monde autrement que par notre raison et les lois immuables de la nature.

Le second groupe — plus considérable que le précédent — comprendra les athées ou les panthéistes, les agnostiques, les monistes, les adeptes des prétendues religions de l'Humanité ou de la Science. On y croira surtout à la Matière éternelle, à la Loi immanente des choses, à l'Évolution créatrice ; quelques-uns, moins superficiels, doteront l'Être nécessaire, la Substance unique, de vie et de pensée plus ou moins consciente.

Enfin, le troisième groupe comptera tous ceux à qui la métaphysique, l'histoire et l'expérience religieuse auront démontré l'autorité divine de l'Église chrétienne ; toutes les âmes, profondément religieuses, qui ne peuvent se contenter du positivisme scientifique ni du froid déisme et réclament un Dieu bon, qui s'intéresse à toutes nos misères, qui prenne pitié de toutes nos indigences, qui se laisse approcher, auquel on puisse s'unir intimement, qui, après avoir bien voulu nous révéler les moyens à prendre pour nous sauver, a daigné établir une autorité vivante chargée d'en assurer la conservation, le développement, l'application féconde.

Seul, le catholicisme est fait pour répondre pleinement à ces aspirations des âmes religieuses et à ces légitimes exigences des esprits raisonnables. Seul, il est digne du grand nom qu'il porte. Rien ne l'empêche de devenir la religion universelle ; tout l'y aide au contraire, sa doctrine, sa règle de foi, sa constitution, son culte. C'est lui seul que l'âme humaine, si on ose la scruter à fond, appelle ; et c'est lui seul que, au témoignage de l'histoire, Dieu a établi pour répondre aux vœux de l'humanité entière. Lui seul est assez complet, si l'on peut dire, et assez certain pour répondre aux besoins, intellectuels, moraux, mystiques, de tous. Et nous avons constaté, dans une étude précédente, que, bien loin de donner quelque marque d'épuisement, sa vitalité est plus puissante que jamais. Ce qu'il n'a pu faire encore, il le fera demain ; le zèle, chez lui, est à l'égal de la puissance de ses moyens.

21. Il n'est donc pas à craindre que la science et la morale réussissent jamais à se substituer partout à la religion. L' « hiérosophie », qui semblerait aboutir à légitimer cette substitution, serait en contradiction tout à la fois avec l'histoire, l'expérience religieuse et la philosophie.

« On ne détruit que ce qu'on remplace », a dit Auguste Comte. Or, la science et la morale ne remplacent pas et ne pourront jamais remplacer la religion, ce qu'on a toujours entendu par « religion ». « La science expliquera les phénomènes de la nature, en déterminera les lois ; la métaphysique s'élèvera jusqu'à l'esprit et jusqu'à Dieu. Mais l'homme ne peut et ne pourra posséder Dieu, dont il a besoin, que si Dieu veut bien se donner à lui : or, ce n'est ni la science ni la morale qui nous donnent Dieu, c'est la religion qui nous apprend comment et à quelles conditions Dieu daigne se révéler et se communiquer à nous. La morale — celle-là même qui n'exclut pas Dieu, qui cherche en lui le fondement et le couronnement dont elle ne peut se passer — la morale nous enseigne le détail de nos devoirs ; mais où puiser la force divine qui nous est nécessaire, sinon dans la prière, une prière que Dieu a promis d'exaucer ? Bref, la science, la morale ne répondent pas aux mêmes besoins que la religion, et parce qu'elles ne peuvent la « remplacer », elles ne la « détruiront » pas.

« La religion, la science, la morale peuvent fort bien vivre ensemble ; bien plus, au lieu de chercher à se supplanter l'une l'autre, elles peuvent et elles doivent se prêter un mutuel concours. S'il est religieux, le savant, le philosophe sera plus libre de préjugés et ne se crèvera point les yeux par peur du miracle et pour ne pas voir ce qui est. La religion procurera à la morale la base nécessaire du devoir et le faîte d'une juste et inévitable sanction, elle soutiendra les volontés chancelantes et stimulera les âmes généreuses. D'autre part, la science et la morale contribueront soit à établir la vérité de la religion, soit même, par quelque côté, à la spiritualiser de plus en plus en la purifiant de tout élément étranger (1). »

22. En définitive, « l'histoire des religions, étudiée sans parti pris, ne nous oblige pas à désespérer de l'avenir de la religion. Les fausses religions finiront par se dissoudre : la science les rongera peu à peu, pour n'en laisser subsister que ce qu'elles contiennent d'éternellement vrai. » Mais « cette âme de vérité se retrouve dans le catholicisme », ce *microcosme du monde des religions*, comme quelqu'un l'a appelé (2), « cette religion divine qui n'est précisément catholique, universelle, que parce que tous les hommes peuvent y puiser la pleine satisfaction de tous leurs besoins religieux (3) », cette religion éternelle qui, autant que l'idée du devoir, est restée vivante et ne sera jamais à déposer dans le cimetière des « idées mortes ».

Pourrait-on bien nous reprocher de clore ce long travail sur l'histoire des religions par un acte de foi qu'elle contribue à justifier ?

(1) J. Bricout, *L'histoire des religions et la foi chrétienne*, 1910, p. 119, 120.

(2) G. Tyrrell, *Le christianisme à la croisée des chemins*, traduction de l'anglais, 1910, p. 305.

(3) J. Bricout, *op. cit.*, p. 120.

BIBLIOGRAPHIE (1)

1° La série d'études : J. Bricout, etc., *Où en est l'histoire des religions ?* 1910-1911.

2° Les divers ouvrages ou articles de revue mentionnés dans la bibliographie de notre « Introduction » à cette série d'études.

3° E. Vacherot, *La religion*, 1869. — M. Guyau, *L'irréligion de l'avenir*, 1887. — Abbé de Broglie, *Religion et critique*, 1896. — Aug. Sabatier, *Esquisse d'une philosophie de la religion d'après la psychologie et l'histoire*, 1897. — R. de la Grasserie, *Les religions comparées au point de vue sociologique*, 1899 ; *De la psychologie des religions*, 1899. — A. Harnack, *Das Wesen des Christentums*, 2e éd., 1900. — A. Loisy, *L'Évangile et l'Église*, 2e édit., 1903. — O. Pfleiderer, *Religion und Religionen*, 1906. — E. Boutroux, *Science et religion dans la philosophie contemporaine*, 1908. — Goblet d'Alviella, *Croyances, rites, institutions*, 1911.

J. Bricout.

(1) Voir la note explicative pour la bibliographie de l' « Introduction ».

PRINCIPAUX ERRATA

Tome I

P. 71, 2e l., lire *interdépendances.*
P. 207, 19e l., au lieu de *scientifiques*, lire *sémitiques.*
P. 240, 1e l., par le bas, au lieu de *avec*, lire *sur.*
P. 327, 7e l., par le bas, lire *Œdipe.*
P. 366, 8e l., lire *familiæ.*
P. 369, 4e l., par le bas, au lieu de *supposait*, lire *supprimait.*
P. 385, 20e l., au lieu de *astronomie*, lire *astrologie.*
P. 402-407, au lieu de §§ 2, 3, 4, 5, lire §§ 5, 6, 7, 8.
P. 395, 405, 409, 417, 419, 421, dans le titre courant, lire IX.

Tome II

P. 286, 13e l., au lieu de *elle*, lire *son erreur.*
P. 323, 23e l., au lieu de *en lui-même, après l'union*, lire *en lui, même après l'union.*
P. 382, 12e l., au lieu de *Constantin*, lire *Constant.*
P. 462, 16e l., ajouter : (Cf. Salomon Reinach, *Orpheus*, p. 526.)
P. 482, 16e l., lire *dé règne » entre les mains d'une puissancé hostile.*
P. 499, 17e l., mettre un point (.) après *Franzelin.*
P. 506, note, 2e l., lire *1910.*
P. 509, 6e l., au lieu de *judéo-chrétienne*, lire *juive-chrétienne.*

INDEX ALPHABÉTIQUE (1)

On n'a pas, dans cet « Index alphabétique », fait le relevé de tous les noms propres ou de toutes les idées qui se rencontrent dans les deux volumes de l'ouvrage. Cette liste interminable eût fait double emploi avec la « Bibliographie » qui clôt chacun des chapitres ou avec la « Table analytique » qui est assez détaillée pour être aisément utilisée. Les auteurs, par exemple, ne sont signalés dans l'« Index » que s'ils sont cités ou mentionnés dans le corps des chapitres... — Tel qu'il est, l' « Index alphabétique » nous paraît assez complet pour faciliter, de concert avec la « Table analytique », les recherches des lecteurs studieux.

Abélard. — II, 427.
Abraham. — II, 13-14.
Achab. — II, 67.
Açoka. — I, 272-273.
Actes des Apotres. — II, 172-173.
Adonis. — I, 178-179 ; II, 166-167, 225-226.
Agrapha. — II, 169.
Ahriman. — I, 208, 209-210, 214.
Alberuni. — I, 237, 287.
Albigeois. — II, 425.
Alexandre Sévère. — II, 290.
Ali. — I, 435.
Alliance. — II, 18, 29-31.
Allo. — I, 341.
Américanisme. — II, 492.
Ameshas Spentas. — I, 204-206.
Amitabha. — I, 258, 270, 274.
Amon-Ra. — I, 99, 104-109, 111-115.
Anahita. — I, 207.
Anges. — Chez les Babyloniens et les Assyriens, I, 149 ; les Israélites, II, 46-48 ; dans le *Livre d'Hénoch*, II, 145 ; dans saint Paul, II, 229.
Animisme. — I, 32-33 ; chez les primitifs, I, 70-72 ; les Égyptiens, I, 96 ; les Babyloniens et les Assyriens, I, 136, 148 ; les Grecs, I, 309-311 ; les Romains, I, 353-356 ; les Celtes, Germains, Slaves, I, 397-402, 411, 420.
Anou. — I, 138.
Anounnakis. — I, 149.
Anquetil Duperron. — I, 283.
Anschaire (saint). — II, 407-408.
Anselme (saint). — II, 427, 431.
Anthime VII. — II, 151-152.
Apocalypses. — II, 118, 141-148.
Apocalypse de saint Jean. — II, 171, 228.

(1) Les chiffres romains indiquent le tome ; les chiffres arabes, la page. Ainsi II, 427, veut dire tome II, page 427.

Apocryphes de l'Ancien Testament. — II, 144-148.
Apocryphes du Nouveau Testament. — II, 169.
Apollonius de Tyane. — II, 289.
Apologistes du IIe siècle. — II, 273, 531.
Apotres. — II, 207-208.
Apsou. — I, 158.
Apulée. — I, 379.
Arcelin. — I, 59.
Arche. — II, 33-35.
Archéologie préhistorique. — I, 25.
Arianisme. — II, 306-307, 317-319, 400-403.
Aristophane. — I, 328.
Aristote. — I, 331.
Arméniens. — II, 348-349, 357.
Art. — I, 56-58, 346. Voir Temple.
Aryas. — I, 231.
Ashour. — I, 145, 158.
Astarté. — I, 179-181, 185 ; II, 56, 88.
Astrolatrie. — Chez les Égyptiens, I, 98-99 ; les Babyloniens et les Assyriens, I, 140-143 ; les Araméens, I, 167 ; les Nabatéens, I, 170; les Palmyréniens, I, 172-173; les Phéniciens, I, 177 ; les Grecs, I, 325 ; les Romains, I, 382; les Celtes, I, 397-399. Voir Lune, Soleil.
Atar. — I, 207.
Atman. — I, 259.
Attis. — II, 166-167, 225-226.
Auguste. — I, 371-374.
Augustin (saint). — II, 387-388.
Augustin de Cantorbéry (saint). — II, 404.
Aurélien. — I, 172, 175, 300.
Averroès. — I, 431.
Avesta. — I, 202-204, 216-217, 218, 225, 226.
Azambuja (d'). — I, 325.

Baals. — I, 138, 177, 181 ; II, 56, 88.
Banerjea. — I, 288.
Baptistes. — II, 461.
Barry. — II, 258.
Barth. — I, 236, 238, 243, 244, 245, 246, 248, 253, 254, 261, 265, 276, 281, 283.
Batiffol. — II, 235, 316.
Baudrillart (Alfred). — II, 420, 455, 456, 469, 470.
Baudrillart (André). — I, 390.
Baur. — II, 161, 171.
Bêl. — I, 139.
Benoit (saint). — II, 398.
Ben Sirach. — II, 149, 150, 151.
Bergaigne. — I, 243.
Bernard (saint). — II, 416, 423, 429, 431.
Bertrand. — I, 405.
Bhakti. — I, 264.
Bhikshus. — I, 267, 272.
Bigg. — II, 286.
Bodhisattvas. — I, 270.
Bonaventure (saint). — II, 429-430.
Boniface (saint). — II, 405-406.
Boniface VIII. — II, 419, 421.
Boris. — II, 409.
Bossuet. — II, 459, 466-467, 468, 471, 499.
Bouddha. — I, 267-270, 272.
Bouddhisme. — I, 240-241, 257, 267-275 ; bouddhisme et christianisme, I, 275-279; II, 166.

Bousset. — II, 255, 268.
Boutroux. — I, 331.
Brahman. — I, 233, 256, 257.
Brahmanas. — I, 234, 254, 255.
Brahmane. — I, 233, 235-237, 252, 260, 266-267.
Breuil. — I, 58.
Bricout. — II, 493, 563.
Broglie (de). — I, 45.
Bros. — I, 19.
Brosses (de). — I, 9.
Brucker. — II, 24-25, 56.

Cakyamuni. — I, 267-270, 272.
Calixte II. — II, 415.
Calvin. — II, 454, 456-457.
Camkara. — I, 241, 284.
Canon. — De l'Ancien Testament, II, 148-153; du Nouveau Testament, II, 170-171.
Capart. — I, 128.
Capitan. — I, 58.
Carra de Vaux. — I, 428, 431.
Cartailhac. — I, 57.
Casanova. — I, 429.
Cassiodore. — II, 398.
Catholicisme. — Sa conformité avec le christianisme primitif, II, 235-236, 281; sa transcendance, II, 547-548 ; son avenir, II, 562-563.
Celtes. — I, 393-407.
Chantepie de la Saussaye. — I, 10, 18, 21, 411.
Charismes. — II, 207.
Charlemagne. — II, 401, 406-407.
Chiites. — I, 435.
Chine. — I, 289-303. Notre connaissance, le bilan et l'avenir de ses religions, II, 514, 528, 557-558.
Christianisme. — Christianisme et judaïsme, II, 258, 260, christianisme et paganisme, II, 258, 260 ; sa transcendance, II, 534-538, 543-546.
Chroniques. — II, 38, 124.
Cicéron. — I, 367.
Circoncision. — I, 82, 154; II, 16-17.
Çiva. — I, 241, 260, 261-262.
Clément (saint). — II, 234-235.
Clovis. — II, 400-401.
Cluny. — II, 414-415.
Code civil. — II, 480.
Commission biblique. — II, 24-25, 96-97, 120, 124-125, 131-132.
Comte. — I, 10, 50 ; II, 562.
Conciles. — De Bâle, II, 437-438; de Chalcédoine, II, 323-324 ; de Constance, II, 436; 1er de Constantinople, II, 319-320 ; de Florence, II, 343 ; 2e de Lyon, II, 342 ; de Nicée, II, 306-307 ; de Trente, II, 486-488 ; du Vatican, I, 40 ; II, 471-472, 489-490.
Concordat de 1801. — II, 480, 481.
Condamin. — II, 139.
Confession. — Du Kikuyu et au Dahomey, I, 76 ; dans les mystères d'Isis, I, 378.
Confucius. — I, 290-292, 296-300.
Constantin. — II, 302-307, 316-317, 378-382, 389.
Constitution civile du clergé. — II, 479.
Coptes. — II, 353-354, 357.
Coran. — I, 429.
Çoudrisme. — I, 237.
Creuzer. — I, 9.
Croisades. — II, 339-342, 423-424.

Croiset. — I, 322.
Culte. — I, 16 ; chez les primitifs, I, 81-83 ; les Égyptiens, I, 102-108, 113-114, 119 ; les Sémites, I, 153-154, 167-168, 183-185 ; dans l'Avesta, I, 212-213 ; dans le confucianisme, I, 297-303 ; chez les Grecs, I, 335-340 ; les Romains, I, 355-358, 363-368 ; chez les Celtes, Germains, Slaves, I, 400, 414-415, 420-421 ; dans l'islam, 433-443 ; dans la religion d'Israël, II, 16-19, 35, 59-62, 82-84, 125-129, 135-136 ; dans le christianisme naissant, II, 206-207, 224-226, 235, 260-261, 392-393. Culte de Rome et des empereurs, II, 291 (voir Rois). Culte domestique dans l'Inde, I, 234, 248, 266 ; à Rome, I, 352, 362, 365-366.
Cumont. — I, 100, 185, 376, 381, 384 ; II, 292.
Cybèle. — I, 316, 371.
Cyrille et Méthode (saints). — II, 409.

Daêvas. — I, 208.
Dagon. — I, 177, 181.
Daniel. — II, 143-144, 146.
Daniélidis. — II, 360-361.
Dante. — II, 421, 431.
Darmesteter. — I, 198, 202, 203, 207, 216-220, 238.
David. — II, 40, 131-132, 137.
David et Lorette. — II, 487.
Décalogue. — II, 30, 32.
Dèce. — II, 294.
Déchelette. — I, 57, 58, 59, 62, 63, 394, 397, 398, 401, 403, 404, 405.
Déclaration des droits de l'homme et du citoyen. — II, 478.
Décrétales. — II, 429.
Delphes. — I, 340.
Déluge. — I, 159.
Dèmèter. — I, 342.
Démons. — Chez les Babyloniens et les Assyriens, I, 149-150 ; les Perses, I, 208-210 ; les Grecs, I, 333 ; les Romains, I, 384. Voir Anges.
Denier de saint Pierre. — II, 434.
Descartes. — II, 475.
Deutéronome. — Voir Pentateuque.
Développement. — Dans la religion d'Israël, II, 6-10 ; dans le christianisme, II, 182, 235-236 ; développement religieux, II, 554-556.
Dhorme. — I, 137, 152, 335.
Dieu. — Sa notion chez les primitifs, I, 78-80 ; chez les Égyptiens, I, 98-100, 110-112 ; chez les Babyloniens et les Assyriens, I, 135-137, 149, 151-152 ; chez les Cananéens, I, 182-183 ; chez les Sémites, I, 186. Voir Monothéisme.
Dioclétien. — II, 301-303.
Dionysos. — I, 312, 316, 319, 338, 342-345.
Divination. — Chez les Babyloniens et les Assyriens, I, 157 ; les Grecs, I, 339-340 ; les Romains, I, 358-359 ; les Germains, I, 415 ; les Slaves, I, 421. Voir Prophètes.
Divinisation. — II, 256, 535-537. Voir Rois.
Doederlein. — II, 96.
Donation de Constantin. — II, 417-418.

Donatisme. — II, 260-262, 384-385.
Dottin. — I, 396.
Doushara. — I, 170.
Drews. — II, 169, 476.
Druides. — I, 405-406.
Drujes. — I, 208.
Duchesne. — I, 42 ; II, 209, 297, 325, 327, 385, 389-390, 392-398, 417, 500.
Dufourcq. — I, 334.
Duns Scot. — II, 432.
Durga. — I, 262, 266.
Durkheim. — I, 12, 20, 27, 80
Duruy. — I, 391.

Êa. — I, 138, 139.
Êabani. — I, 160.
Ecclésiaste. — II, 136-139.
Ecclésiastique. — II, 136-139, 149, 150, 151.
École anthropologique. — I, 11.
École historique. — I, 13, 46; II, 161.
École philologique. — I, 11, 26.
École sociologique. — I, 12.
Édit de Milan. — II, 304-305, 378.
Édit de Nantes. — II, 456 ; sa révocation, II, 457.
Église et Églises. — II, 196, 208, 216-217, 233-236.
Égyptiens. — I, 93-128. Notre connaissance et bilan de leur religion, I, 511-512, 524-525.
El. — I, 134, 164, 165, 176 ; II, 14.
Éléphantine. — II, 98, 104, 121.
Éleusis. — I, 342.
Élisabeth. — II, 458.
Elohim. — II, 14.
Épicure. — I, 331.
Épitre aux Hébreux. — II, 229.
Érasme. — II, 470.
Érotisme. — Chez les Phéniciens et les Cananéens, I, 179, 185 ; dans l'Inde, I, 265 ; chez les Grecs, I, 338.
Eschyle. — I, 327.
Esdras. — II, 113, 120-121, 129, 148.
Esdras (livre d'). — II, 110-111.
Eshmoun. — I, 177.
Ethnographie. — I, 24.
Étienne de Hongrie (saint). — II, 411.
Euripide. — I, 328.
Eusèbe de Nicomédie. — II, 317.
Évangiles canoniques. — II, 169, 173-181.
Évangile des Hébreux. — II, 248.
Eymieu. — II, 485.
Ézéchiel. — II, 100-104.

Fatalisme. — I, 448-449.
Fatalité. — I, 320, 327.
Fausses Décrétales. — II, 416.
Fénelon. — II, 486.
Fétichisme. — I, 360-361. Voir Animisme.
Feu. — I, 213.
Fillion. — II, 164.
Fo-Kiao. — I, 289.
Folklore. — I, 25.
Fontenelle. — I, 9.
Foucart. — I, 343.
Foucher. — I, 274.
Franc-maçonnerie. — II, 482.

Fravashis. — I, 207.
Frazer. — I, 313.
Frédéric II. — II, 426.
Funk (Hemmer). — II, 424, 428, 433.
Fustel de Coulanges. — I, 282.

Galilée. — II, 474.
Galland. — I, 426.
Garbe. — I, 278, 284.
Gardiens (dieux). — I, 149. Voir Anges.
Garrez. — I, 237.
Gazali. — I, 430.
Geldner. — I, 216.
Genèse.— Voir Pentateuque.
Gérasime Messarah. — II, 371-372.
Germains. — I, 407-416 ; II, ch. xv.
Gerson. — II, 438.
Gilgamès. — I, 160.
Girard. — I, 327.
Gnosticisme chrétien. — II, 276-280.
Goblet d'Alviella.— I, 22, 25.
Goldziher. — I, 430.
Gomperz. — I, 325.
Grandmaison (de). — I, 34.
Gratien. — II, 382.
Grecs. — I, 307-349. Notre connaissance et le bilan de leur religion, II, 514-515, 528-529.
Grégoire le Grand. — II, 404.
Grégoire VII. — II, 415.
Guéranger. — II, 490, 496.

Hadad. — I, 147, 165-166, 177.
Halifax. — II, 467-468.
Hammourabi. — I, 131, 141, 155.
Haoma. — I, 213.
Harnack. — II, 162, 163, 173, 175, 184, 200, 250, 254, 266, 278, 281, 282, 297, 462.
Hegel. — I, 9.
Helmold. — I, 418, 420-421.
Hénoch (livre d'). — II, 144-148.
Henri VIII. — II, 458.
Henry. — I, 208, 209, 210-211, 215, 314.
Herbelot (d'). — I, 426.
Hésiode. — I, 321-324.
Hexateuque. — Voir Pentateuque.
Hiérognose. — I, 23.
Hiérographie. — I, 22, 239.
Hiérologie.— I, 22 ; II, 548, 556.
Hiérosophie. — I, 22 ; II, 562.
Histoire des religions. — Son histoire, I, 6-14 ; son objet, I, 14-23 ; sa méthode I, 23-31 ; rôle de la comparaison, I, 29, 31, 52-53 (voir Méthode comparative) ; sciences auxiliaires, I, 24-26 ; quelques systèmes, I, 31-40 ; chez les catholiques, I, 40-46 ; sa portée apologétique, I, 44-45 ; II, 563.
Hoang. — I, 301, 302, 303.
Homère. — I, 317-321, 341.
Homme. — Sa nature pour les Israélites, II, 48-53.
Hopkins. — I, 277.
Hort. — II, 288.
Hubert. — I, 12, 15, 35-36.
Hugo. — II, 430.

Igigis. — I, 149.
Ignace d'Antioche (saint). — II, 234.
Ignace de Loyola (saint). — II, 494, 495.

Imbart de la Tour. — II, 436-437.
Imitatione Christi (de). — II, 430.
Immaculée-Conception. — II, 432, 489.
Inde. — I, 229-288. Notre connaissance, le bilan et l'avenir de ses religions, II, 513-514, 527, 557.
Innocent IV. — II, 418-419, 426.
Inquisition. — II, 425-427.
Investitures (querelle des). — II, 414-415.
Iraniens. — I, 195-227. Notre connaissance et bilan de leur religion, II, 512-513, 526.
Isaie. — II, 77, 78, 81, 86-87, 94-95, 96-97, 105-109, 119.
Ishtar. — I, 142-143, 161.
Isis. — I, 99, 113, 378, 379 ; II, 291.
Islam. — I, 423-450. Notre connaissance, le bilan et l'avenir de l'islam, II, 515, 530, 558-559.

Jacobites. — II, 352-353, 357.
Jacques « frère du Seigneur ». — II, 246-248.
Jaina. — I, 251, 267-268.
Jansénisme. — II, 490-491.
Japon. — I, 304-305. Notre connaissance, le bilan et l'avenir de ses religions, II, 514, 528, 558.
Jaussen et Savignac. — I, 171.
Jean (saint). — II, 177-179, 183, 227-233.
Jean VIII. — II, 409-410.
Jensen. — II, 162, 166.
Jérémie. — II, 88, 91-95, 97-100, 105.
Jésus. — T. II, ch. XII.
Jeunes-musulmans. — I, 439-440, 449.
Joachim de Flore. — II, 429.
Job. — II, 139-141.
Jonas. — II, 151.
Josèphe. — II, 123, 126, 127, 130, 131, 168.
Josias. — II, 88-91.
Jou-Kiao. — I, 289.
Judaisme. — T. II, ch. XI ; judaïsme et christianisme, II, 198-202, 208, 221-223 ; sa transcendance, II, 533-534, 538-543 ; judaïsme contemporain, II, 559-560.
Juelicher. — II, 176, 177.
Juges (livre des). — II, 38.
Juifs d'Alexandrie. — II, 150-153.
Jullian. — I, 64.
Justinien. — II, 383, 386.

Kami. — I, 304.
Kamos. — I, 182.
Karman. — I, 258.
Kasabkin. — II, 363.
King (Grands, Petits). — I, 292-293.
Komiakov. — II, 360.
Koziki. — I, 304.
Krishna. — I, 241, 262-264, 285.
Krueger. — II, 339.

Lagrange. — I, 7, 30, 31, 168, 174, 175, 180, 183, 184, 219, 220, 222, 224, 225 ; II, 99, 202.
Lamartine. — I, 444.
Lamennais. — II, 491-492, 506.
Lammens. — I, 429.
Lang. — I, 11, 36, 66, 67, 78.
Lavigerie. — II, 498, 505.
Lea. — II, 426.
Lebreton. — II, 176, 179, 194, 215-216, 223, 230, 275.
Lécrivain. — I, 340.

Légende dorée. — II, 431.
Legge. — I, 299.
Lehmann. — I, 206, 216, 220.
Leibniz. — II, 466-467.
Lemonnyer. — I, 29, 36.
Léon le Grand (saint). — II, 388, 390-391.
Léon IX. — II, 338-339.
Léon XIII. — II, 366, 369, 421-422, 467-468, 483-484, 492, 500, 503, 506.
Le Roy. — I, 19, 78, 80, 81, 85.
Lévi. — I, 244.
Lévy-Brulh. — II, 68, 80.
Liberté des savants catholiques. — I, 40-43.
Licinius. — II, 303-305.
Ligue. — II, 455-456.
Livre des Morts. — I, 120, 122-123.
Logia. — II, 169-170.
Logos. — II, 232-233, 249, 250.
Loi. — II, 103-105, 118-120, 123-131, 135, 199, 208-210, 212-217, 228. Voir Pentateuque.
Loisy. — I, 29 ; II, 162, 163, 184, 476, 493.
Loti. — I, 446.
Louis XIV. — II, 477-478.
Louvet. — II, 498.
Loyson. — I, 444.
Lucien. — II, 261.
Lucrèce. — I, 362, 370.
Lune. — I, 141, 167. Voir Astrolatrie.
Luther. — II, 451-454.
Lyall. — I, 279.

Mages. — I, 211, 212, 225-226.
Magie. — I, 31-32 ; chez les primitifs, I, 57-58, 72-74 ; les Égyptiens, I, 114-116 ; les Assyriens et les Babyloniens, I, 153, 157 ; dans l'Inde, I, 243-247 ; chez les Grecs, I, 313 ; les Romains, I, 356-358, 382 ; les Germains, I, 415. Voir Prophètes, Sacrements.
Mahabharata. — I, 236.
Mahomet. — I, 428-429, 432-433.
Maitreya. — I, 275.
Male. — II, 430.
Mandéens. — II, 279.
Manichéens. — II, 385-386.
Manichéisme. — I, 226.
Manou. — I, 249, 266, 267.
Marcionisme. — II, 282, 283.
Mardouk. — I, 132, 134, 140, 144-145, 158, 159.
Marillier. — I, 74.
Marion. — II, 472-473, 473-474, 503, 507.
Martin. — II, 61, 135, 144, 145, 146.
Maspero. — I, 96, 115, 119, 175.
Masson. — II, 365.
Maury. — I, 338, 341.
Max de Saxe. — II, 327-328, 330, 337, 339, 341.
Melkites. — II, 321, 332, 347, 356.
Melqart. — I, 177.
Ménégoz. — II, 463-464.
Mercati. — I, 67.
Messianisme. — II, 92-95, 102-103, 107-109, 113-117, 133-134, 141-148, 163, 183-196, 201-202, 212-217, 220.
Messie. — II, 94-95, 108-109, 115-116, 134, 136, 146-147, 190-196, 201-202, 214-216, 223, 230-231.
Méthode comparative. — I, 29-31, 52-53 ; II, 161-162, 166-167.

Méthode historico-littéraire. — I, 23-31; II, 161-162.
Méthodistes. — II, 462.
Michaud. — I, 447.
Michel. — I, 332.
Michel Cérulaire. — II, 338-339.
Mithra. — I, 201, 206-207, 215, 226, 380-382 ; II, 225, 292-294.
Modernisme. — II, 492-493.
Moise. — II, 23-35.
Moloch. — I, 182, 184.
Mommsen. — I, 366.
Monarchianisme. — II, 285.
Monceaux. — I, 343.
Monier Williams. — I, 266, 279.
Monod. — I, 19, 20, 38.
Monophysites. — II, 347-354.
Monothéisme. — I, 15 ; chez les primitifs, I, 78 ; les Égyptiens, I, 109, 111 ; les Babyloniens et les Assyriens, I, 134, 155 ; les Palmyréniens, I, 172, 174 ; les Sémites, I, 186-187 ; les Iraniens, I, 221 ; les Grecs, I, 332 ; les Romains, I, 372, 382, 384, 385 ; les Germains, I, 411 ; les Slaves, I, 418 ; dans l'islam, I, 433, 444 ; le dieu unique d'Abraham, II, 14; de Moïse, II, 26-30 ; des prophètes, II, 77-84, 100-102, 106-108 ; des Psaumes, II, 133 ; du *Livre d'Hénoch*, II, 144-145 ; monothéisme chrétien, II, 198-199. Voir Dieu.
Montanisme. — II, 284.
Monuments mégalithiques. — I, 62-63.
Morale. — Chez les primitifs, I, 83-85 ; les Égyptiens, I, 116 ; les Babyloniens et les Assyriens, I, 151-153 ; dans l'Avesta, I, 210-212 ; les religions de l'Inde, I, 246, 248, 263-265, 268, 275 ; le confucianisme, I, 293-294 ; chez les Grecs, I, 328, 330-332, 346 ; les Romains, I, 366-368 ; dans l'islam, I, 445-447; chez les Israélites, II, 20-21, 30, 53, 64-66, 83 ; dans le christianisme, II, 187-190, 215-216, 221.
Moret. — I, 61.
Morgan (de). — I, 50, 52, 55, 60, 220, 221.
Mortillet (G. de). — I, 51, 54, 58.
Morts. — La croyance à leur survivance ou leur culte chez les primitifs, I, 55, 58-59, 62-64, 85-87 ; les Égyptiens, I, 100, 116-126 ; les Babyloniens et les Assyriens, I, 150-151 ; les Araméens, I, 168-169; les Nabatéens, I, 170-171 ; les Palmyréniens, I, 174 ; les Phéniciens et les Cananéens, I, 185-186 ; les Iraniens, I, 214-216 ; dans les religions de l'Inde, I, 258 (voir Nirvana); le confucianisme, I, 294-295 ; le shintoïsme, I, 304 ; chez les Grecs, I, 317, 320, 321, 338-339; les Romains, I, 361-362 ; les Celtes, I, 404 ; les Germains, I, 416; les Slaves, I, 421 ; dans l'islam, I, 433 ; chez les Israélites, II, 19-20, 51-53, 66, 134, 139-141, 146-148, 152-153; dans l'Église naissante, II, 205.
Mouradjea d'Ohsson. — I, 427, 430.
Mourret. — II, 403-404, 494, 495.

Muller (Max). — I, 10.
Mystères. — Chez les Égyptiens, I, 108; les Grecs, I, 340-345; à Rome, 378-382.
Mythologie. — Chez les primitifs, I, 78; les Égyptiens, I, 112-113 ; les Babyloniens et les Assyriens, I, 158-162; les Grecs, I, 334-335 ; les Celtes et les Germains, I, 396, 410.

Naturalisme. — I, 34-40 ; II, 469-485.
Naziréens. — II, 62.
Nébo. — I, 145-146.
Néoplatonisme. — II, 296-298.
Nergal. — I, 150.
Nestoriens. — II, 350-354.
Nicolas Ier. — II, 335, 337, 409, 426.
Nihongi. — I, 304.
Ningirsou. — I, 144.
Nirvana. — I, 250, 256, 269.
Noeldeke. — I, 429.
Norito. — I, 304.

Odin. — I, 412.
Oldenberg. — I, 245, 246, 284.
Oltramare. — I, 283.
Origène. — II, 286-288.
Ormazd. — I, 204, 209-210.
Orphisme. — I, 343-345.
Osiris. — I, 99, 108, 115, 120-125.
Ovide. — I, 372.

Paganisme syncrétique et christianisme. — I, 386-389.
Pairikas. — I, 208.
Pali. — I, 231.
Palla. — I, 448.
Palmieri. — II, 359, 360, 363.
Paquier. — II, 491.
Parahom. — I, 213.
Paralipomènes. — II, 38, 124.
Parousie. — II, 184-187, 205.
Parsi (langue). — I, 199.
Parsis. — I, 201, 211, 216-218.
Paul (saint). — II, 169, 171-172, 210-226, 228-233, 531.
Paul de Samosate. — II, 298-299.
Pehlvi. — I, 199.
Pénitentielle (discipline). — II, 394-395.
Pentateuque. — II, 11-13, 23-25, 56, 68, 89-90, 103, 120, 122, 123, 149. Voir Loi.
Péris. — I, 208.
Persécutions. — Pourquoi le christianisme naissant a été persécuté, I, 390 ; II, 263-268.
Perses. — Voir Iraniens.
Pesch. — I, 51.
Petit-Dutaillis. — II, 441.
Pharisiens. — II, 130.
Phénoménologie religieuse. — I, 19-21.
Phérécyde. — I, 343.
Philologie. — I, 11, 26.
Philon. — II, 167-168, 231-233, 249, 250.
Philosophie des religions. — I, 21 ; II, 562.
Philostrate. — II, 289.
Photius. — II, 334-337.
Piat. — I, 329, 330.
Pie IX. — II, 366-367, 489-490.
Pie X. — II, 481-482, 492-493, 496, 506.
Pierre (saint). — II, 196, 207, 253, 254.
Pierre du Bois. — II, 435-436.
Pierre Lombard. — II, 427.

Piétisme. — II, 461.
Pindare. — I, 326-327.
Pline. — I, 357, 358.
Pline le Jeune. — II, 168.
Poimandrès. — II, 250.
Polybe. — I, 366-367.
Porphyre. — II, 296-298.
Portal. — II, 467-468.
Prêtres. — Chez les primitifs, I, 82 ; les Égyptiens, I, 102-104 ; les Babyloniens et les Assyriens, I, 155-157 ; les Hindous (voir Brahmanes); les Iraniens, I, 212 ; les Grecs, I, 335-336 ; les Romains, I, 363-365 ; prêtre oriental, I, 377 ; chez les Gaulois, I, 405-406 ; les Germains, I, 414 ; les musulmans, I, 445; les Israélites, II, 35, 57-59, 127 ; l'Église naissante, II, 206-208.
Primitifs. — I, 49-91 ; actuels, I, 65-88 ; préhistoriques, I, 51-65. Notre connaissance, le bilan et l'avenir de leurs religions, II, 510-511, 524, 556.
Prométhée. — I, 322, 323-324.
Prophètes. — II, 62-64, 67-69, 71-109, 113-117, 141,148.
Proverbes. — II, 136-139.
Psaumes. — II, 131-136.
Psychologie des religions. — I, 19, 21, 23.
Puech. — II, 273.
Puranas. — I, 236.
Purgatoire. — I, 215.

Quatre articles. — II, 477-478.
Quiétisme. — II, 491.

Raffenel. — I, 441.
Rammohun Roy. — I, 280, 288.
Ranke. — II, 488, 497.
Reccarède. — II, 403.
Réchabites. — II, 62.
Reinach (S.). — I, 17, 43, 52, 58, 80, 282, 312, 324, 336, 343, 344-345, 396, 401, 402, 405 ; II, 162, 165, 360, 362.
Religion. — Sa définition et son contenu, I, 15 ; comparée à la science et à la morale, II, 562-563 ; son avenir, II, 561-563.
Religions. — Ressemblances et différences, I, 44-45 ; lois des phénomènes religieux, II, 548-556 ; leurs facteurs, II, 549-550 ; rapports des sociétés religieuses avec la science, la morale, la civilisation, avec leurs membres ou avec ceux qui leur sont étrangers, avec les États, II, 550-552 ; leur nature et leur histoire, II, 552-556; leur avenir, II, 556-563.
Religion d'Israel. — Son dualisme, II, 8 ; ses vicissitudes, II, 8-11 ; ses périodes, II, 11. Voir Judaisme.
Religion naturelle. — I, 44; II, 561.
Renan. — I, 11; II, 476.
Renel. — I, 397, 400, 401, 402.
Renouvier. — II, 482.
Révélation primitive. — I, 50-51, 65, 67, 80, 87.
Réville (A.). — I, 45.
Réville (J.). — I, 6, 8, 11, 36, 37, 43.
Révolution française. — II, 474, 478-479.
Rhys-Davids. — I, 282.

Ribot. — I, 80.
Ricci. — I, 295, 298, 300 ; II, 497.
Richard Simon. — II, 475.
Rites orientaux. — II, 354-357, 366-371.
Rois. — Leur divinité chez les Égyptiens, I, 100 ; les Babyloniers et les Assyriens, I, 155 ; les Nabatéens, I, 170 ; au Japon, I, 304 ; l'apothéose impériale chez les Romains, I, 373-375.
Rois (livres des). — II, 38, 124.
Romains. — I, 351-392; II, ch. XIII, XV. Notre connaissance et le bilan de leur religion, II, 515, 529.
Royaume de Dieu, royaume des cieux. — II, 183-196, 201-202, 220. Voir Messianisme.
Rudra-Çiva. — I, 240, 260, 261-262.
Ruth. — II, 151.

Sabatier. — I, 80 ; II, 463-464.
Sabbat. — I, 154 ; II, 60, 128.
Sacrements. — II, 217, 224-226, 231.
« Sacrés » ou « Sacrées ». — I, 142-143, 180, 181, 185.
Sacrifice. — I, 16 ; chez les primitifs, I, 81 ; les Égyptiens, I, 106-107 ; les Babyloniens et les Assyriens, I, 154 ; les Cananéens, I, 184 ; dans le brahmanisme, I, 253-255 ; le confucianisme, I, 300 ; chez les Grecs, I, 313, 336-337; les Romains, I, 364-365; les Celtes, Germains et Slaves, I, 404, 415, 420-421; les Israélites, II, 16, 18, 59-60, 88, 127-128; dans l'Église naissante, II, 206-207.
Sadducéens. — II, 130-131.
Sadolet. — II, 485-486.
Sages. — II, 136.
Sagesse. — II, 137-139, 151-152, 223, 232-233.
Sagesse (livre de la). — II, 151-153.
Saint-Barthélemy. — II, 455.
Salomon. — II, 40, 67, 135, 136, 137 ; *Odes de Salomon*, II, 170, 228, 262.
Samaritains. — II, 126.
Samkhya. — I, 257.
Samuel (livres de). — II, 38.
Sanday. — II, 254.
San-kiao. — I, 290.
Sapientiaux (livres). — II, 136-139, 149-150.
Sauvages. — Voir Primitifs.
Sauveur. — II, 166-167, 195-196, 212-217, 224-226, 230. Voir Messie.
Savari. — I, 446-447.
Savignac. — I, 171, 172.
Saxo Grammaticus. — I, 419. 420.
Schmidt. — I, 78, 81.
Seignobos. — I, 35.
Semi-rationalistes. — II, 491.
Sémites (moins les Arabes et les Hébreux). — I, 129-194. Notre connaissance et bilan de leurs religions, II, 512-513, 525-526.
Senart. — I, 239.
Sénèque. — I, 372.
Séparation de l'Église et de l'État. — II, 481-482.
Septante. — II, 151.
Sérapis. — I, 99.
« Serviteur de Yahweh ». — II, 108-109, 195, 201.
Shamash. — I, 141.

SHINTO. — I, 304-305.
SIBYLLE. — I, 340, 369, 371.
SILLONNISME. — II, 492, 506.
SIN. — I, 141-142.
SLAVES. — I, 416-420 ; II, ch. XIV, XV.
SOCRATE. — I, 330.
SOLEIL. — Culte du soleil chez les Égyptiens, I, 98-99 ; les Sémites, I, 141, 167, 170, 172-173, 177; les Grecs, I, 325; à Rome, I, 380, 382, 384 ; II, 300; chez les Celtes, I, 397-399.
SOLON. — I, 326.
SOLOVIEV. — II, 334, 346, 360, 363.
SOMA. — I, 281.
SOPHISTES. — I, 330.
SOPHOCLE. — I, 327-328.
SPENCER et GILLEN. — I, 57.
SRAOSHA. — I, 205-206.
STOICISME et CHRISTIANISME. — II, 197-198 ; à Rome, II, 270 272.
STRAUSS. — II, 161, 165, 476.
SUÉTONE. — II, 168.
SUNNITES. — I, 435.
SURNATUREL. — Le surnaturel et l'histoire des religions, I, 34-41 ; dans les évangiles, II. 179-181.
SUTRAS. — I, 242, 249.
SVANTOVIT. — I, 419.
SYLLABUS. — II, 489.
SYMBOLO-FIDÉISME. — II, 464.
SYMMAQUE. — II, 248.
SYNCRÉTISME. — Chez les Égyptiens, I, 111-112; les Babyloniens, I, 132-133 ; les Samaritains, I, 187; les Manichéens, I, 226 ; à Rome, I, 375-384; syncrétisme et christianisme, II, 163, 166-167, 196-202, 224-226 ; sous les Sévères, II, 289-290.
SYNOPTIQUES. — II, 174-177, 182-183.

TABOU. — I, 33; chez les primitifs, I, 74-76; les Romains, I, 359-360.
TACITE. — I, 409 ; II, 168.
TAINE. — II, 506-507.
TAMMOUZ. — I, 148, 161, 178.
TANNERY. — I, 325.
TANQUEREY. — II, 461.
TANTRAS. — I, 236.
TAO-KIAO. — I, 289.
TATOUAGE. — I, 61.
TEMPLE. — Chez les Égyptiens, I, 104-107 ; les Babyloniens et les Assyriens, I, 154 ; les Araméens, I, 167-168 ; les Nabatéens, I, 171 ; les Palmyréniens, I, 174-175 ; les Cananéens, I, 183 ; les Grecs, I, 337 ; les Israélites, II, 15-16, 54-57, 103, 126.
THÉODORIC. — II, 402.
THÉODOSE. — II, 383.
THÉOGNIS. — I, 326.
THÉRÈSE (SAINTE). — II, 494.
THOMAS D'AQUIN (SAINT). — II, 428, 500.
THUREAU-DANGIN. — II, 467, 468.
TIAMAT. — I, 158, 159.
TIELE. — I, 11.
TOBAC. — II, 213.
TOBIE (LIVRE DE). — II, 125.
TOCQUEVILLE (DE). — II, 479.,
TORAH. — II, 123. Voir LOI.
TOTEM. — I, 33-34 ; chez les primitifs, I, 76-78 ; les Égyptiens, I, 97 , les Babyloniens et les Assyriens I, 148 ; les

Cananéens, I, 182 ; les Grecs, I, 312; les Romains, I, 359; les Celtes, I, 401-402.
Tott (de). — I, 427.
Toutain. — II, 264.
Touzard. — II, 542.
Traditionalistes. — II, 491.
Trajan. — II, 266.
Trépanation. — I, 61.
Trinités ou triades. — Chez les Égyptiens, I, 112 ; les Babyloniens et les Assyriens, I, 137-138 ; hindoue, I, 287; chrétienne, II, 306-307.
Tylor. — I, 11.
Tyrrell. — II, 493, 563.

Uniates. — II, 367-371.
Unitarisme. — II, 461.
Universités. — II, 428, 501, 502.
Upanishads. — I, 234, 283, 284.

Vacherot. — I, 11.
Valentinien III. — II, 390.
Valérien. — II, 295.
Van Gennep. — I, 25, 76, 80.
Van Hoonacker. — II, 110-111.
Van Manen. — II, 169.
Varron. — I, 370.
Vaughan. — II, 468.
Vedanta. — I, 256-258, 284.
Védas. — I, 231, 234, 235, 240-247.
Véhicule (Grand, Petit). — I, 270-271.
Velehrad (congrès de). — II, 371-372.
Vénus. — I, 142-143, 179.
Vigouroux. — II, 125, 499.
Vincent. — I, 183, 186 ; II, 13, 21-22.
Virgile. — I, 345, 372.
Vishnou. — I, 241, 263.
Vit (saint). — I, 420.
Vladimir. — II, 410.
Vohu Mano. — I, 204-205.
Voltaire. — I, 9, 203 ; II, 472, 473.
Von Dobschuetz. — II, 209.

Watters. — I, 299, 300, 301.
Weiss (J.). — II, 162, 163, 184, 219, 222, 249.
Wellhausen. — II, 184, 191.
Wendland. — II, 271, 272.
Wieger. — I, 274, 275.
Wou King Pouo-che. — I, 301-303.
Wrede. — II, 191, 222.

Yahweh. — Sens de ce mot, II, 26-27.
Yatus. — I, 208.
Yazatas. — I, 206.
Yen-Chen-Koung. — I, 301.
Yoga. — I, 254-255.

Zend. — I, 198.
Zénobie. — I, 175; II, 298, 300.
Zeus. — I, 312, 319, 320, 321, 322, 323, 325, 332.
Zoolatrie. — Chez les primitifs, I, 79 ; les Égyptiens, I, 97 ; les Grecs, I, 311 ; les Celtes, I, 401-402.
Zoroastre. — I, 217-218, 219-221, 222, 225, 226.

TABLE ANALYTIQUE

DU SECOND VOLUME

JUDAISME ET CHRISTIANISME

CHAPITRE XI. LA RELIGION D'ISRAEL, par J. TOUZARD.

Objet de cette étude (1). — Son caractère spécial : dualisme religieux en Israël, ses vicissitudes (2-5). — Division (6).

I. La religion patriarcale 11
Sources (7). — Place dans l'histoire (8, 9). — Religion : Dieu (10-13) ; lieux de culte et rites religieux (14, 15) ; circoncision (16); alliance, serment, etc. (17-19) ; mariage (20); mort et survivance (21-23); morale (24).

II. La révélation du Sinaï et la religion du désert 21
Les Hébreux en Égypte, Moïse (25, 26). — Sources (27). — L'Horeb, le nom divin, la sortie d'Égypte (28-31). — Le Sinaï, l'alliance, ses clauses (32-36). — Les migrations du désert : conduite des Israélites (37), l'arche, les tables de la Loi, la tente de réunion, le culte (38-43).

III. La vie religieuse d'Israël en Canaan jusqu'à la réforme prophétique 35
Aperçu historique (44,45). — Sources (46, 47). — Idée générale du mouvement religieux (48-50). — Dieu : Iahweh, Dieu d'Israël (51), ses attributs (52), création et action dans le monde (53-55); anges (56). — L'homme : origine et composé humain (57); vie présente (58) ; mort et vie d'outre-tombe (59, 60). — La religion (61, 62); sanctuaires (63-65) ; prêtres et clergé (66); sacrifices et fêtes (67, 68) ; autres perfonnes consacrées (69) ; prophètes (70). — Devoirs de samille et de société (71). — Loi et sanction (72). — Syncrétisme religieux plus exceptionnel (73). — Conclusion (74).

IV. La réforme prophétique jusqu'à l'exil babylonien 68
Sources (75). — Cadre historique (76-80). — Prophètes et prophéties, faux prophètes (81-85). — Dieu : son unité (86, 87), ses rapports avec Israël (88), ses attributs (89). — Le culte

que Dieu réclame (90, 91). — Phases diverses de la prédication prophétique : condamnation d'Israël (92, 93) ; délais accordés à Juda à raison des réformes d'Ézéchias (94) et de Josias (Deutéronome) (95, 96) ; anathème définitif (97). — Espérance de salut (98); prospérité matérielle (99) et vie spirituelle (100, 101) ; le Messie (102).

V. La religion d'Israël pendant l'exil 95

Sources (103). — Les Juifs de Palestine (104) et d'Égypte (105) ; les Juifs de Chaldée (106). — Influence d'Ézéchiel (107-109) sur la religion des exilés (110). — Influence d'Is., XL-LV (111-115).

VI. Le retour d'Israël en Palestine et les origines du judaïsme 110

Sources (116). — Principaux événements (117). — Rôle des prophètes et transformations de la prophétie (118-120). — Transformation de la vie religieuse : Esdras et la fondation du judaïsme (121, 122).

VII. Le judaïsme 121

Coup d'œil historique (123). — Sources (124). — La vie selon la Loi : culte de la Loi, observances légales, pharisiens (125-128). — Le livre de la piété juive, le psautier (129-131). — Les spéculations des sages et la doctrine de la Sagesse (132-137). — Les apocalypses : le sort du peuple de Dieu, les espérances messianiques, les sanctions individuelles (138-145). — Le canon palestinien de l'Ancien Testament (146-147). — A Alexandrie (148-152).

Bibliographie 153

CHAPITRE XII. LES ORIGINES CHRÉTIENNES, par L. VENARD.

Les origines chrétiennes et la critique. Les méthodes et les systèmes (1-4).

I. Que pouvons-nous savoir sur les origines du christianisme ? 164

1° L'existence historique de Jésus. — Fragilité des raisons alléguées par ceux qui la nient (5-6). — Impossibilité d'expliquer le christianisme sans le Christ (7). — Les témoignages païens et chrétiens en faveur de l'existence de Jésus (8-9).

2° Valeur historique des sources chrétiennes de l'histoire évangélique et apostolique. — Témoignages en dehors du Nouveau Testament (10). — Le canon du Nouveau Testament (11). — Les épîtres de saint Paul (12). — Les Actes des apôtres (13). — Les évangiles synoptiques (14-15). — Le quatrième évangile (16). — Les faits miraculeux et la critique historique. Attitude de l'historien catholique par rapport aux miracles évangéliques (17). — Résumé et conclusion (18).

II. L'enseignement de Jésus 182

Remarques préliminaires (19).

1° Le royaume de Dieu. — Deux théories opposées sur la nature du royaume de Dieu : le royaume eschatologique et le royaume intérieur (20).— Exagération de ces deux théories. Esquisse d'une solution intermédiaire (21). — Les conditions de l'admission dans le royaume : l'universalisme et l'intériorité de l'Évangile (22). — La paternité de Dieu et ses conséquences : relations des hommes avec Dieu et des hommes entre eux (23).

2° La personne et l'œuvre de Jésus. — Dans quel sens Jésus s'est donné pour le Messie (24). — La filiation divine de Jésus. Le mystère de sa personnalité (25). — La mission rédemptrice de Jésus (26). — La fondation de la société chrétienne (27).

3° L'Évangile en face de l'hellénisme et du judaïsme. — La morale évangélique et la philosophie grecque (28). — L'Évangile et la piété juive. Monothéisme chrétien et monothéisme juif. Jésus et la Loi. Jésus et l'enseignement des rabbins. Jésus et les Esséniens (29). — L'Évangile et le messianisme juif. Conclusion sur l'originalité de l'Évangile (30).

III. L'Église naissante 202

La prédication chrétienne primitive (31). — La foi au Christ : ses formules et ses manifestations (32). — L'espérance du retour du Christ (33). — La fraternité chrétienne (34). — Les dons spirituels et l'autorité apostolique (35). — L'Église primitive et le judaïsme (36).

IV. Saint Paul 210

Caractères généraux de la doctrine et de l'œuvre de saint Paul (37).

1° Les idées fondamentales de la théologie de saint Paul. — Jésus unique Sauveur : le salut par la foi, indépendamment des œuvres de la Loi. La rénovation du monde par le Christ (38). — Christologie de saint Paul : le Christ préexistant. Le Christ glorifié (39). — La vie chrétienne (40). — L'Église et les sacrements (41).

2° La théologie de saint Paul et l'Évangile. — Contraste apparent. Impossibilité d'une opposition entre la doctrine de saint Paul et l'enseignement des Douze (42). — Comment la doctrine de saint Paul se rattache à la personne et à l'enseignement de Jésus (43).

3° Saint Paul et le judaïsme. — Ce qu'il doit à l'Ancien Testament et à la doctrine religieuse du judaïsme (44). — La christologie paulinienne et le messianisme juif (45).

4° Saint Paul et le syncrétisme gréco-oriental. — Analogies apparentes (46). — Discussion de ces analogies. La théologie de saint Paul ne doit au mysticisme païen aucun de ses éléments essentiels (47).

V. Saint Jean et la fin de l'âge apostolique 227
Les divers courants de la pensée chrétienne dans le dernier tiers du Ier siècle (48). — Les premières hérésies (49). — La doctrine de saint Jean (50). — Le Logos johannique et la théologie alexandrine (51). — L'organisation de l'Église. Le développement de la hiérarchie (52). — Conclusion (53).

Bibliographie 237

CHAPITRE XIII. LE CHRISTIANISME ET LE MONDE ANTIQUE, DE LA FIN DU PREMIER SIÈCLE AU CONCILE DE NICÉE, par P. BATIFFOL.

I. Christianisme et judaïsme 246
Le judaïsme palestinien (1). — Le judéo-christianisme palestinien (2). — Le judaïsme helléniste, Philon et le christianisme (3). — La clientèle grecque du judaïsme (4).

II. La propagation du christianisme dans le monde gréco-romain 251
Établissement du christianisme en terre grecque (5). — La pénétration du christianisme en Occident (6). — Le christianisme à Rome (7).

III. Le christianisme comme religion 254
Monothéisme, christologie, charismes (8). — Magistère, église, hiérarchie, « créature nouvelle », sacrements, chair et esprit, résurrection (9). — La foi de Clément Romain et d'Ignace d'Antioche (10).

IV. Le christianisme et l'État aux deux premiers siècles .. 263
Loyalisme politique des chrétiens, politique religieuse de l'empire romain (11). — La base juridique des persécutions (12). — La guerre et la paix durant les deux premiers siècles (13). — L'*inflexibilis obstinatio* des vrais chrétiens (14).

V. Le christianisme et la culture gréco-romaine 268
Attitude intellectuelle des églises, les presbytres (15). — La culture gréco-romaine contemporaine, le rationalisme stoïcien (16). — Les apologistes chrétiens du second siècle (17). — Les premières écoles chrétiennes (18).

VI. Le christianisme et le syncrétisme gréco-oriental 276
Le gnosticisme, ses écoles, ses initiés, sa valeur religieuse (19). — Diverses dénominations et idées centrales du gnosticisme (20). — Le gnosticisme comme syncrétisme gréco-oriental (21). — La grande Église élimine le gnosticisme (22).

VII. Le catholicisme, d'Irénée à Origène 281
La théologie catholique, Irénée, Tertullien, Hippolyte, Origène (23). — Élimination du marcionisme (24). — Élimination du montanisme (25). — Élimination du monarchianisme (26). — Le *Contra Celsum* d'Origène (27).

VIII. La mêlée du IIIe *siècle* 288

Le syncrétisme de la cour des Sévères, Philostrate (28). — Les religions orientales, le mithraïsme (29). — L'étatisme païen persécuteur (30). — Le néoplatonisme (31). — Paul de Samosate (32).

IX. Dioclétien et Constantin 300

Expansion du christianisme, politique de Dioclétien (33). — Des édits de persécution aux édits de paix (34). — La paix constantinienne (35). — Nicée (36). — Conclusion (37).

Bibliographie 309

CHAPITRE XIV. LES DIVERS SCHISMES D'ORIENT, par J. BOUSQUET.

I. L'origine des schismes 314

Causes lointaines de désunion (1). — L'œuvre de Constantin et ses premières conséquences (2). — Du concile de Nicée à celui de Constantinople, 325-381 (3).

II. Le schisme grec 320

Définition du schisme grec ; son extension variable (4).

1° Période de préparation : la formation de l'Église « orthodoxe ». — Suite continuelle de querelles théologiques (5). — Les appels à Rome (6). — Les interventions de Rome (7). — L'évêque de Constantinople patriarche « œcuménique » : protestations de Rome (8).

2° La rupture définitive. — Photius (9). — Michel Cérulaire (10). — La prise de Constantinople par les croisés (11) — Vaines tentatives de réconciliation (12). — L'Église grecque sous la domination musulmane (13).

III. Autres schismes orientaux 346

Les causes : hérésies et nationalisme (14). — Les Arméniens-grégoriens (15). — Les nestoriens (16). — Les monophysites de Syrie (17). — Les monophysites d'Égypte (18). — Origine de la diversité des rites (19).

IV. Conséquences : état actuel des Églises séparées 357

Conséquences extérieures : émiettement de l'Église orthodoxe (20). — Conséquences intérieures : *a*) déchéance du clergé (21) ; — *b*) ignorance et superstition (22) ; — *c*) diminution de la vie religieuse et de la force d'expansion dans les Églises séparées (23).

V. Conclusion : l'avenir de l'Église en Orient 364

Intervention des Occidentaux : ses avantages et ses inconvénients (24). — Les communautés catholiques de rite oriental : avantages et inconvénients (25). — La réunion possible des Églises (26).

Bibliographie 372

CHAPITRE XV. L'ÉGLISE LATINE DU IVe AU XVe SIÈCLE, par E. VACANDARD.

I. L'Église et l'Empire romain 378

Politique religieuse de Constantin (1). — Embarras que lui cause le donatisme (2). — Les successeurs de Constantin et le paganisme (3). — Suite de la crise du donatisme (4). — L'Église et l'État contre les manichéens (5). — La question du pouvoir coercitif de l'Église et de l'État au IVe et au Ve siècle (6). — Intervention de l'État dans les affaires ecclésiastiques. Développement de l'autorité papale (7).

La vie intérieure de l'Église et « les chrétiens à gros grains » (8). — Le culte des martyrs et les survivances païennes (9-10). — La pénitence et la discipline pénitentielle (11). — Pratiques religieuses des bons chrétiens (12). — La vie monastique en Orient et en Occident (13). — Le niveau moral et religieux de l'Empire sensiblement élevé par le christianisme (14).

II. L'Église et les Barbares 399

Vue d'ensemble sur la christianisation des Barbares (15). — Les Goths, les Visigoths et les Vandales contaminés par l'arianisme (16).

La conversion de Clovis et des Francs (17). — La Gaule débarrassée des Visigoths ariens et florissante sous Charlemagne (18). — Les Ostrogoths d'Italie et la politique religieuse de Théodoric (19). — La conversion des Lombards (20). — La politique religieuse des Vandales en Afrique ; leur disparition (21). — Conversion des Visigoths d'Espagne; leur zèle et leur intolérance (22). — Conversion des Anglo-Saxons de la Grande-Bretagne (23). — L'Irlande et ses monastères (24). — L'œuvre de saint Boniface en Germanie (25). — La conversion des Saxons et les sévérités de Charlemagne (26). — L'apostolat de saint Anschaire en Suède et en Danemark (27). — La conversion de la Suède sous les Olaf (28). — L'émigration des Wikings et le baptême de Rollon (29). — Boris, roi des Bulgares, et ses rapports avec le pape Nicolas Ier (30). — Cyrille et Méthode convertissent la Moravie (31). — Vladimir et les Slaves de la Russie (32). — La reine Dombrouka convertit la Pologne (33). — La Hongrie et saint Étienne (34).

Les conversions volontaires et les conversions forcées (35). — Inconvénients des conversions collectives (36). — Survivances païennes (37). — La pénitence et les Pénitentiels (38). — Désordre social, moral et religieux de la chrétienté au Xe siècle (39). — La réforme par le moyen des monastères et de la papauté (40-41).

III. La chrétienté au moyen âge. Grandeur et décadence 415

La chrétienté et les grands papes du moyen âge (42). — La

suprématie spirituelle des papes (43). — Le pouvoir temporel des papes et leur suprématie sur le pouvoir civil (44). — La prétendue Donation de Constantin et le couronnement de Charlemagne (45). — Les rois sous la tutelle de la papauté (46). — Les titres de la papauté à la suprématie temporelle, d'après les papes et les canonistes (47-51). — Les conflits entre l'Église et l'État, et la séparation des deux pouvoirs (52-53).

Les papes et le schisme grec (54). — Les papes et les croisades (55).

Les papes et les hérésies (56). — L'Inquisition (57).

La scolastique et les grands docteurs de l'Église (58). — Les Universités (59). — Les collections du Droit canon (60). — La mystique (61). — L'Église et les beaux-arts (62).

Le culte et la dévotion à l'Eucharistie (63). — Le culte de la sainte Vierge et la fête de l'Immaculée-Conception (64). — Le culte des saints et des reliques (65). — Les drames et les Mystères (66).

Développement de la curie romaine et abus. La crise du grand schisme d'Occident. Les conciles de Constance et de Bâle. Tentatives avortées de réforme (67). — La clérogamie et la simonie dans le clergé séculier (68). — La vie monastique. Les ordres nouveaux : ordres mendiants, ordres militaires, Tiers-Ordre (69). — La religion du peuple mêlée de superstitions (70). — Le recours à la pénitence et les indulgences (71). — Réserve de sève chrétienne (72).

Bibliographie 442

CHAPITRE XVI. LE CHRISTIANISME DE LA RÉFORME A NOS JOURS : PROTESTANTISME, RATIONALISME, CATHOLICISME, par J. BRICOUT.

Division (1).

I. Le christianisme mutilé : Protestantisme 451

A) *Origines.*

1° Luthéranisme. — Luther. Principe de sa révolte (2). — Partisans et dissidents (3). — Diète d'Augsbourg et traité de Westphalie (4). — Succès et inquiétudes de Luther (5).

2° Calvinisme. — Sa doctrine. Genève, « Rome du protestantisme » (6). — La Réforme en France (7-9). — En Écosse et aux Pays-Bas (10).

3° Anglicanisme. — Schisme et hérésie (11). — Catholiques persécutés jusqu'à la fin du XVIIIe siècle (12).

Causes, nature et conséquences du protestantisme (13).

B) *Variations et état présent.*

1° Principales sectes dissidentes (14). — Divisions au sein des Églises elles-mêmes. — (15) 2° Si l'union entre les diverses confessions protestantes est possible (16) ? — 3° Vaines

tentatives d'union avec les catholiques (17). — L'avenir du protestantisme (18).

II. Le christianisme renié et combattu : Rationalisme..... 469

A) *Libre pensée moderne.*

1° Causes. — Humanisme (19). — Protestantisme (20). — Querelles entre catholiques (21).

2° Développement. — « Philosophes » et Révolution (22). — Manifestations intellectuelles du rationalisme : sciences de la nature, philosophie, études bibliques (23). — Les masses populaires sont atteintes (24)

B) *Sécularisation de l'État.*

« Libertés gallicanes » (25). — La sécularisation de l'État date de 1789 (26). — Concordats (27). — La séparation des Églises et de l'État (28). — « État de guerre » (29).

La franc-maçonnerie au service du rationalisme (30). — Fruits amers de l'irréligion (31).

III. Le christianisme intégral : l'Église catholique 485

A) *Comment l'Église catholique se défend.*

1° Contre le protestantisme et le rationalisme. — Recours au bras séculier (32). — Le concile de Trente (33). — « Syllabus » et concile du Vatican (34).

2° Contre les déviations de l'esprit catholique. — Jansénisme et quiétisme (35). — Traditionalistes et semi-rationalistes. Le libéralisme catholique (36). — Américanisme et modernisme (37).

B) *Son action.*

1° Religieuse. — Dans les pays déjà chrétiens : ordres religieux, dévotion catholique (38, 39). — Au dehors : missions, du XVIe siècle à nos jours (40, 41).

2° Intellectuelle. — Théologiens et apologistes, exégètes, historiens ecclésiastiques, philosophes ; lettres et arts, sciences profanes (42). — L'enseignement libre : supérieur, secondaire, primaire (43).

3° Politique et sociale. — Comment nous « faisons de la politique » (44). — Notre activité sociale sous l'ancien régime et après la Révolution (45). — Directions et condamnations (46).

Conclusion. — L'Église, arche de salut (47).

Bibliographie..... 507

CONCLUSION, par J. BRICOUT.

Division (1).

I. Ce que nous savons en histoire des religions..... 510

Sur chacune des religions non chrétiennes (2), sur la religion d'Israël (3), sur les origines chrétiennes (4). — Trois conséquences : la religion juive-chrétienne doit occuper la pre-

mière place dans la science des religions ; la « science » ne dit rien contre l'existence d'une Révélation primitive ; il faut être sobre de systèmes (5).

II. Le bilan des religions non chrétiennes 523
Rayons et ombres dans chacune de ces religions (6). — Quelques réflexions : il ne se trouve pas de religion entièrement mauvaise, bien que toutes n'aient pas la même valeur, et tout n'y est point confusion et caducité (7).

III. La transcendance du judaïsme et du christianisme 532
1° Ressemblances fantaisistes, simplement apparentes ou réelles entre la religion d'Israël, la religion chrétienne et les autres religions (8, 9). — 2° Pourquoi la supériorité de la religion d'Israël, du christianisme, de l'Église catholique n'est pas niable (10-12).

IV. Lois des phénomènes religieux 548
L'hiérologie ne peut encore que balbutier (13). — Facteurs des religions (14). — Rapports des sociétés religieuses avec leurs membres, avec ceux qui leur sont étrangers, avec les sociétés civiles (15). — Nature et histoire, interne et externe, des institutions religieuses (16-17). — Pourquoi la science des religions ne ressemblera jamais de tout point aux sciences de la nature (18).

V. L'avenir des religions et de la religion 556
L'avenir des religions non chrétiennes existantes (19). — Les trois groupes entre lesquels l'humanité se répartira au point de vue religieux (20). — La science et la morale ne remplaceront pas la religion (21). — Ce qu'il y a de vrai dans les fausses religions survivra dans le catholicisme (22).

Bibliographie 564

INDEX ALPHABÉTIQUE 567

La Bibliothèque
Université d'Ottawa
Échéance

The Library
University of Ottawa
Date due

(2) 4139 4
142

La Bibliothèque
Université d'Ottawa
Echéance

The Library
University of Ottawa
Date due

MAY PAS 78

33

a39003 0002109056

BL 80 .B7 1911 V2
BRICOUT, JOSEPH.
OU EN EST L'HISTOIRE D

CL BL 0080
.B7 1911 VOC2
COC BRICOUT, JOS OU EN EST L'
ACC# 1023927

U D' / OF OTTAWA
COLL ROW MODULE SHELF BOX POS C
333 05 07 09 16 10 5